REVISTA TEOLOGICĂ

URCUŞ PE TREPTELE SLUJIRII

Omagiu

P.C. Arhid. Prof. Dr. CONSTANTIN VOICU,

la împlinirea vârstei de 70 de ani



SERIE NOUĂ, Anul X (82), Nr. 3—4, IUL.—DEC., 2000

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI

— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

PASTORALE ARHIEREŞTI

STUDII ŞI ARTICOLE
ÎN ONOAREA ARHID. PROF. UNIV. DR. CONSTANTIN VOICU

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

3-4

SERIE NOUĂ, Anul X (82), Nr. 3—4, IULIE—DECEMBRIE, 2000

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

† ANTONIE

DIN MILA LUI DUMNEZEU ARHIEPISCOP AL SIBIULUI ŞI MITROPOLIT AL ARDEALULUI, CRIŞANEI ŞI MARAMUREŞULUI

Prea Cuvioşilor stareţi, Prea Cuvioaselor stareţe, întregului cin monahal, Prea Cucernicilor protopopi şi preoţi şi tuturor binecredincioşilor creştini din întreaga noastră Eparhie,

Har, milă şi pace de la Dumnezeu, iar de la noi arhierească binecuvântare

O! CE VESTE MINUNATĂ
ÎN BETLEEM NI S-ARATĂ!

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Din an în an, în această zi de decembrie, ne întâlnim în biserici ca să ne aducem aminte şi să sărbătorim împreună, în rugăciuni de mulţumire şi în cântece de bucurie, cel mai mare eveniment ce s-a putut petrece acum 2000 de ani în Betleem: *Naşterea Domnului nostru Iisus Hristos.* A Fiului lui Dumnezeu.

Iată, iubiţi credincioşi, că în această zi sfântă, în urmă cu 2000 de ani, avea să vină, potrivit promisiunilor făcute strămoşilor noştri, la *„plinirea vremii"* (Gal. IV, 4), Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat *„de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria"*, în oraşul Betleem din Ţara Sfântă.

Îngerul Gavriil a anunţat-o pe Maica Domnului că: *„Sfântul care se va naşte din tine se va numi Fiul lui Dumnezeu"* (Luca I, 35). Se confirma astfel şi se dezlega taina din proorocia lui Miheia din Vechiul Testament: *„Şi tu, Betleeme, nu eşti mai mic între oraşele lui Iuda, pentru că din tine se va naşte Povăţuitorul"* (Miheia V, 1).

Profeţii preziseră, aşadar, unde se va naşte şi cine va fi Cel ce se va naşte. Sfântul Evanghelist Ioan spune: *„Cuvântul s-a făcut trup şi a locuit printre noi, plin de har şi adevăr"* (Ioan I, 14).

Sfântul evanghelist Luca, istorisind despre naşterea lui Iisus, începe aşa: *„În zilele acelea a ieşit poruncă de la Cezarul August să se înscrie*

toată lumea. Înscrierea aceasta a fost întâia de când guverna în Siria, Quirinius" (Luca II, 1-2).

Începând în felul acesta, evanghelistul își dezvăluie intenția, anume de a arăta că evenimentul nașterii s-a petrecut cu adevărat, că nu e inventat nimic, că nu e o legendă.

Legendele nu precizează niciodată momentul istoric în care s-au petrecut faptele pe care le povestesc. Sfântul Evanghelist Luca prezintă martori pentru ceea ce afirmă. Întâi de toate precizează timpul nașterii: pe vremea împăratului August, și anume pe când se desfășura un recensământ. Așadar, Nașterea lui Iisus poate fi chiar datată. Că împăratul August, cu numele complet Octavianus Augustus a existat, nu se îndoiește nimeni. Augustus e de fapt un supranume și înseamnă Ilustrul, Sacrul. Se știe că el a domnit între anii 27 î.d.Hr. și 14 d.Hr., și a fost un împărat bun pentru că a asigurat imperiului 40 de ani de pace.

Din cauza acestui recensământ Maica Domnului a plecat din Nazaret, oraș în provincia de nord a Palestinei, numită Galileia, spre orășelul Betleem, oraș în provincia de sud, numită Iudeea. De ce acolo? Pentru că de acolo i se trăgea neamul — era din neamul lui David cu obârșia în Betleem — și fiecare trebuia să se înscrie la locul de baștină.

Așadar, după stabilirea *timpului* evanghelistul stabilește *locul* Nașterii. Iar locul, orășelul Betleem, există până astăzi, așa că nu se mai poate spune că evanghelistul ar fi inventat acest nume.

Evanghelistul Matei relatează și el, ca și Evanghelistul Luca, că Nașterea lui Iisus s-a petrecut în Betleemul Iudeii. Sf. Matei nu-i însemnează însă pe stăpânitorii romani ai vremii, ocupanți ai Țării Sfinte, ci pe stăpânitorul locului, pe regele autohton, zicând: *„În zilele regelui Irod"*. Informația completează cât se poate de bine datele oferite de Sfântul Luca: regele Irod cel Mare a domnit într-adevăr în aceeași vreme, în timpul împăratului August, între anii 37 î.d.Hr. — 4 d.Hr., deci chiar în timpul în care se arată că s-a născut Iisus.

Dreptmăritori creștini,

Sfântul Evanghelist Matei povestește, în continuare, cum au sosit la Betleem niște magi din Răsărit, conduși de o stea. Au venit să se închine noului născut, în care vedeau un rege deosebit, un trimis al cerului. Ei fiind de alte neamuri și religii, nu știau de Mesia. Dar iată că Acela li s-a descoperit și lor. Era un semn că Mântuitorul venea pentru toate neamurile, că misiunea Sa era universală.

Cine puteau fi acești magi? Ei erau înțelepți persani, babiloneni sau arabi, care se ocupau cu studierea cerului, a mișcării astrelor, poate preoți, poate regi locali. Se știe că la Sippar, lângă vechiul Babilon, exista chiar o școală astronomică. Numele lor ne este cunoscut numai din tradiție: Melchior, Baltazar și Gașpar.

Mulți astronomi moderni au întreprins cercetări pentru a afla dacă în trecut, în vremea Nașterii Domnului au fost semnalate *comete* sau stele deosebite, în mișcare, în sensul celei despre care vorbește evanghe-

listul Matei. S-a descoperit astfel la Sippar — de care am pomenit mai înainte — o tăbliță de lut care ținea pe atunci loc de hârtie, pe care este semnalată în scris, cam în vremea Nașterii Mântuitorului, apariția unei astfel de stele.

Dar magii ajunși la Ierusalim, spune tot Sf. Matei, din nepricepere au acceptat o întâlnire cu regele Irod, pe care l-au informat despre stea și despre scopul venirii lor acolo: *Nașterea unui Prunc minunat*. Irod i-a rugat să-L caute, iar apoi să vină să-l informeze dacă, și unde l-au găsit, cu gândul ascuns de a-l pierde pe Prunc. Magii L-au găsit, I s-au închinat, dar nu s-au mai întors pe la Irod, fiind înștiințați despre intențiile lui.

Înștiințați au fost și bătrânul Iosif și Maica Domnului, și au fugit cu Pruncul în Egipt, ca să scape o vreme de urmărirea lui Irod. Dându-și seama că planurile i-au fost date peste cap, Irod *„s-a mâniat foarte tare și a trimis ostași în Betleem, și în tot ținutul acela, să ucidă pe toți pruncii de la 2 ani în jos, după vremea ce aflase de la magi“* (Matei II, 16).

Istoricul latin Macrobius, vorbind despre domnia împăratului August, deci despre împăratul pe vremea căruia s-a născut Iisus, spune că acesta s-a supărat când a auzit că Irod a poruncit uciderea pruncilor sub doi ani. Iată, prin urmare, o dovadă istorică independentă de textul Evangheliei și din cu totul altă arie geografică și culturală.

Fuga în Egipt, acest refugiu la care a fost obligat Fiul lui Dumnezeu, îndată după întrupare, a luat sfârșit numai după moartea lui Irod. În legătură cu întoarcerea *„în pământul lui Israel“*, evanghelistul Matei ne mai dă o știre: Dreptul Iosif și Fecioara Maria nu s-au putut întoarce în Iudeea, deoarece aici domnea Arhelau, fiul lui Irod.

A existat Arhelau? Se știe nu numai că a existat, ci și cum a fost: un criminal ca și tatăl său.

Iată cum istoria confirmă temerile Dreptului Iosif și ale Fecioarei Maria, de a se întoarce din Egipt în Iudeea. Cei trei s-au întors la Nazaret, în Galileea, pe altă cale, ocolind Iudeea.

Iubiți credincioși,

Martorii Nașterii sunt înaintea oricui, evangheliștii și toți autorii Noului Testament, ale căror cărți sunt prin excelență și cărți istorice, deși nu au fost scrise cu această intenție. Dar iată că ei au însemnat totuși și împrejurările istorice, în care s-au petrecut evenimentele legate de întruparea Fiului lui Dumnezeu, și au făcut aceasta tocmai pentru a arăta că toate s-au petrecut întocmai, în locuri și în timpuri precise, cu martori și cu mărturii la îndemâna oricui.

Împlinirile ne dau convingerea că toate au fost rânduite de Dumnezeu să se petreacă așa. Dacă profețiile s-au împlinit, înseamnă că totul a fost gândit dinainte de Dumnezeu, așa cum a promis și, împlinirea lor e o garanție pentru noi că întreaga Scriptură se va împlini, că întreaga ei învățătură este adevărată și dumnezeiască. Căci cel dintâi mesaj ceresc trimis de Dumnezeu prin îngeri, în noaptea Nașterii, acesta a fost: *„Slavă*

întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire" (Luca II, 14).

Nașterea Domnului ne readuce în suflete frumusețea și puritatea copilăriei și acele simțăminte care, trăite atunci, lasă urme de neuitat de-a lungul întregii vieți. Renaștem odată cu El, și creștem împreună cu El. Redevenim curați și buni ca și Sfântul Copil dumnezeiesc, întrupat tocmai pentru aceasta, ca să ne dea starea de puritate și să ne facă mai buni, să ne spună că e posibil să ne regăsim și după ce ne-am pierdut.

Primiți, drept aceea, cu sufletele deschise și pline de bucurie vestea Nașterii Domnului.

Primiți pe Cel dintâi colindător sosit din înălțime de cer, dintre îngeri și astre, și lăsați-L să vă cânte colindul sfânt, în vorbe și în melodii cerești, și să ne transmită *Mesajul* pe care Treimea cea sfântă și nedespărțită ni l-a destinat, ca unora care suntem în grija permanentă a Celui ce ne-a zidit.

Iubiți credincioși,

Sărbătoarea Nașterii lui Hristos să vă fie de folos. Ne-a ajutat Dumnezeu de am ajuns cu sănătate această mare zi a creștinătății. Să fim încredințați că, dacă ne vom păstra dreapta credință și, dacă ne vom strădui spre toată fapta cea bună, Dumnezeu va adăuga Harul Său, va lua aminte la nevoințele noastre și va asculta rugăciunile noastre, precum este scris: „*De este cineva cinstitor de Dumnezeu, și face voia Lui, pe acela îl ascultă*" (Ioan IX, 13). Să ne străduim în toate după putere și să ținem măsura care nu dă greș niciodată: „*Ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi lor*" (Luca VI, 31).

Vom începe șirul acestor sărbători astăzi cu Nașterea Domnului și, apoi le vom continua cu Anul Nou și cu Boboteaza. Suntem la sfârșit și început de mileniu și, de aceea să le cinstim potrivit tradițiilor noastre de două ori milenare în care au trăit, au murit și s-au mântuit moșii și strămoșii noștri.

Nu uitați cuvântul grav și avertismentul foarte serios, care vine încă de la sfântul Ciprian al Cartaginei: În afară de Biserică nu există mântuire. Aici, în Biserica Ortodoxă strămoșească, prin rugăciuni la Mântuitorul, la Maica Domnului, prin Sfintele Taine și prin Sfânta Cruce, prin mijlocirile Sfinților și prin slujba preoților învestiți cu Har de Sus, prin hirotonie de la episcop care o transmite de la Mântuitorul și Sfinții Apostoli , aici și *numai* aici este garanția iertării păcatelor și a intrării în Împărăția lui Dumnezeu, dobândirea mântuirii. Sub orice chip al evlaviei ar veni smintitorul, ei nu sunt altceva decât „*frați mincinoși*", cum îi numea Sfântul Pavel (II Cor. XI, 26), îndemnându-ne să ne ferim de dânșii, căci ei au „*doar chipul cucerniciei, dar puterea ei o tăgăduiesc*" (II Tim. III, 5). Vin cu Biblia în mână dar o tălmăcesc după capul lor, împotriva Bisericii. Nu uitați că diavolul l-a ispitit pe Mântuitorul tot cu Biblia în mână, alegând texte dezlegate de întregul Scripturii, ceea ce i-a și spus Mântuitorul, respingându-l ca pe un mincinos.

Semnul cel mai evident că ei nu vin de la Dumnezeu e că vor *dezbinare,* cheamă la grupări din afara Bisericii, în slujba lor, nu în slujba Bisericii. Dezbinarea duce la neîncrederea în credinţa creştină, la depărtarea totală a unora de la credinţă. Noi românii am fost una în credinţă de-a lungul veacurilor, de aceea am rezistat tuturor încercărilor vremelnicilor stăpânitori străini de a ne desfiinţa ca neam, de a ne interzice limba, de a ne schimba credinţa. Cei care şi-au schimbat-o, se ştie, şi-au pierdut şi neamul şi limba şi numele.

Vă fac urare de petrecere în pace şi în bucurie, a sărbătorii Naşterii Domnului şi a celorlalte sărbători. Să fiţi sănătoşi toţi şi anul care vine, 2001 să vă aducă prisos de mulţumiri sufleteşti. Să vă bucuraţi în pace de roadele muncii Dvs. Părinţii să se bucure de copii cuminţi, respectuoşi şi respectaţi în societate. Copiii să-şi bucure părinţii, continuându-le numele cel bun şi făcându-le parte de bătrâneţe liniştită şi senină.

Primiţi colindătorii care vă vor cânta la ferestre:

„O, ce veste minunată, în Betleem ni s-arată".

Bucuraţi-vă toţi în Domnul şi fiţi sănătoşi!

Al vostru al tuturor de tot binele voitor
şi pururea către Domnul rugător,

† ANTONIE

Arhiepiscop al Sibiului
şi
Mitropolit al Transilvaniei

† BARTOLOMEU

DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ȘI CLUJULUI

Iubitului nostru cler și popor: har, pace, ajutor și milă de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierească binecuvântare!

Iubiții mei fii sufletești,

În fiecare an, Crăciunul vine cu o mireasmă anumită, care este numai a lui și care se înfiripă pe străzi, pe uliți, în magazine, în prăvălii, în curțile și-n casele oamenilor. De la Sfântul Nicolae începe „să miroase-a Crăciun". Atunci încep copiii să învețe ori să-și repete colindele, de atunci începe freamătul cumpărăturilor, de atunci încep gospodinele să-și deretice odăile și gospodarii să se îngrijească de îndestularea mesei. Serviciile poștale sunt supraîncărcate de mulțimea mesajelor festive, rafturile unităților comerciale sunt doldora de bucuria celor ce vor primi cadouri. Totul e mișcare, pregătire, speranță.

Crăciunul e numele popular al praznicului Nașterii Domnului, dar e și numele unui personaj legendar, mult îndrăgit de copii, care se cheamă Moș Crăciun. El vine dintr-un văzduh al său, care poate fi sus în cer sau undeva pe la Polul Nord, se strecoară pe furiș, noaptea, în casele creștinilor, purtând cu el nelipsitul sac din care copiii cuminți vor primi daruri. Fiecare din noi are o vârstă la care crede că Moș Crăciun există cu adevărat, iar când începe să nu mai creadă, nu-i pare rău: a rămas în el amintirea suavă a bătrânului cu barbă albă, tunică rușietică și glugă cu moț, bun, blând și darnic, care-i va hrăni pe viață nostalgiile purității sufletești. Comuniștii atei n-au fost în stare să-l alunge, dar i-au schimbat numele în „Moș Gerilă"; în tot acest timp, Biserica a fost singura instituție care a continuat să-l cheme pe Moș Crăciun cu numele lui adevărat, așa cum era el, de veacuri, în conștiința poporului român; și e păcat că în zilele noastre se încearcă „demitizarea" lui Moș Crăciun prin apariția unor „crăciuni" caricaturizați sau a unor tinere decoltate care-și spun „crăciunițe"; să fie oare democrația vinovată de lipsa bunului gust și a bubunului simț?

Pe de altă parte, Crăciunul e singura sărbătoare care are și un Ajun cu totul aparte; e atât de special încât, prin contaminare de la

Moș Crăciun, a căpătat și el un nume: Moș Ajun. Îl întâlnim mai ales în colinde:

„Bună dimineața la Moș Ajun!"
sau:
„În seara de Moș Ajun
Toți copiii se adun'
Și ascultă cu folos
Ce se spune de Hristos".

„Seara de Ajun" este, de fapt, noaptea dintre 23 și 24 decembrie, în timp ce „seara lui Crăciun" este aceea dintre 24 și 25 decembrie, adică în noaptea în care S-a născut Domnul Hristos. Cu toate acestea, în unele părți ale țării „seara lui Ajun" este una și aceeași cu „seara lui Crăciun", adică sfârșitul zilei de 24 decembrie. Oricum ar fi, Ajunul este, prin excelență, spațiul colindelor, al acestor splendide odrasle ale geniului nostru popular, transmise, de-a lungul secolelor, din generație în generație și menite să binevestească nașterea Domnului.

În cele mai multe zone ale țării, creștinii mai au un colindător: în Ajunul Crăciunului, preotul intră în casa fiecăruia din enoriașii săi cu icoana și troparul Nașterii Domnului.

A doua zi: haine de sărbătoare, toacă, clopote, slujba din biserică, cu luminatele ei cântări:

„Hristos Se naște, măriți-L!
Hristos din ceruri, întâmpinați-L!
Hristos pe pământ!
Înălțați-vă,
cântați Domnului tot pământul
și cu veselie
lăudați-L, popoare, că S-a preamărit!"

Astfel, binecuvântați de Dumnezeu creștinii se întorc la casele lor, în jurul mesei încărcate, cu membrii familiei laolaltă, și nu rareori împreună cu neamurile și prietenii.

Iubiții mei,

Dacă aceasta este sărbătoarea obișnuită a fiecărui an, astăzi Crăciunul are o însemnătate cu totul deosebită: se împlinesc, în cifră rotundă, două mii de ani de când în Betleemul Iudeii S-a născut, din Sfânta Fecioară Maria și prin zămislire de la Duhul Sfânt, Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Toată creștinătatea, prin capii ei din Răsărit și din Apus, a hotărât ca întregul an 2000 să fie an jubiliar: de-a lungul lui s-au petrecut numeroase slujbe solemne, conferințe naționale și internaționale, simpozioane, expoziții, concerte, procesiuni religioase și, mai ales, pelerinaje la Locurile Sfinte, totul culminând cu Sfânta Liturghie săvârșită astăzi de către toți întâistătăto-

rii Bisericilor Ortodoxe în Catedrala Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol.

Aşadar, poate fi vorba de aniversarea zilei de naştere a Domnului.

Cu toate acestea, iubiţii mei, ea în nici un caz nu poate şi nu trebuie socotită în rândul aniversărilor obişnuite. În ordinea omenească, o aniversare nu este altceva decât sărbătorirea unui număr de ani de la data naşterii: se face o rugăciune de mulţumire, se aduc daruri, se petrece la o masă îmbelşugată şi se cântă: „Mulţi ani trăiască!" Un astfel de eveniment se poate petrece nu numai în familie, ci şi la scară naţională: întregul neam îşi cinsteşte oamenii de seamă care au trăit în vremile trecute: atâţi ani — mai ales la date rotunde — de la naşterea unui mare scriitor, a unui mare muzician, a unui mare artist sau om politic sau inventator sau erou naţional; în aceste cazuri, aniversarea se cheamă comemorare, fiind vorba de un om care nu mai este viu.

Dar în cazul Domnului Iisus? Oare nu ştim noi că El este Fiul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi? Ştim şi mărturisim că El „S-a născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii". Aceasta înseamnă că S-a născut mai înainte de facerea lumii şi, deci, mai înainte ca timpul să se fi născut, că nu a fost cândva un timp în care El să nu fi existat. Ne-o spune şi Sfântul Apostol Pavel: **„El este mai înainte decât toate şi toate'ntru El se ţin împreună"**[1]. Şi, atunci, dacă naşterea cuiva este începutul unei vieţi, cum să aniversezi începutul Celui ce nu are început? Cum să socoteşti anii Celui ce nu are vârstă? Cum să numeri ceea ce nu poate fi numărat? Cum să cuprinzi în categoria timpului pe Cel ce este dincolo de timp?

Aşadar, iubiţii mei, jubileul de acum nu poate fi socotit o „aniversare" în înţelesul obişnuit al cuvântului; şi cu atât mai puţin o „comemorare", ştiut fiind că Iisus Hristos a fost, este şi rămâne veşnic viu.

Cu toate acestea, în Sfânta Scriptură ni se vorbeşte de un început, dar nu al Fiului lui Dumnezeu, ci cauzat de Acesta. Sfântul Evanghelist Ioan Îl numeşte „Cuvântul" sau „Logosul". Iată cum sună deschiderea Evangheliei Sale: **„Întru'nceput era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Cuvântul Dumnezeu era"**.[2] Cu alte cuvinte: Întru'nceput era Fiul lui Dumnezeu şi Fiul lui Dumnezeu era împreună cu Dumnezeu şi Fiul lui Dumnezeu era El Însuşi Dumnezeu. Acest „întru" din expresia „întru'nceput" nu e tot una cu „la început"; dacă ar fi aşa, ar însemna că după ce începutul s-a consumat, Cuvântul n-ar mai fi fost; „întru" înseamnă „înlăuntrul" sau „în interiorul" începutului, adică în veşnicie. Ce a fost însă acest „început?" Ne-o spune acelaşi Evanghelist, vorbind tot de pre Cuvânt: **„Toate printr'Însul s-au făcut şi fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut"**.[3] Ce anume s-a făcut atunci?

1. Col 1, 17.
2. In 1, 1.
3. In 1, 3.

Lumea; cerul cu tot ce e în el, pământul cu tot ce cuprinde el, îngerii în ceruri şi omul pe pământ. Aşadar, Fiul lui Dumnezeu a participat nemijlocit, împreună cu Tatăl, la crearea lumii din nimic. De îndată ce a apărut creaţia, a apărut şi mişcarea; această mişcare s-a făcut în trepte, pe durata celor şase zile ale creaţiei, după un anume plan şi cu un anume scop. Numai că Fiul, cauzând începutul, a devenit El Însuşi început, aşa cum un artist, creând o operă de artă, se încorporează în ea şi devine El Însuşi operă de artă, el rămânând, în acelaşi timp, deasupra ei şi înlăuntrul ei. Acest adevăr Îl va face pe Fiul să spună, prin Duhul Sfânt, în Cartea Apocalipsei: **„Eu sunt Alfa şi Omega, Începutul şi Sfârşitul"**[4]. Cu alte cuvinte, dacă Fiul a fost **„începutul zidirii lui Dumnezeu"**[5], adică al lumii, tot El va fi şi sfârşitul ei, cândva, când lumea se va transfigura, morţii vor învia şi Fiul — Iisus Hristos — va veni să judece şi să întemeieze veşnica împărăţie a lui Dumnezeu.

Dar, iubiţii mei, Fiul va veni, într-adevăr, să judece lumea, dar nu înainte de a fi încercat s-o mântuiască. Din ce s-o mântuiască?: din robia păcatului şi a morţii, în care au aruncat-o neascultarea şi trufia protopărinţilor noştri, Adam şi Eva. Ştim că pentru aceasta ei au fost izgoniţi din rai. Numai că, chiar îndată după izgonire, lui Dumnezeu-Tatăl i s-a făcut milă de nefericiţii Săi copii şi le-a făgăduit că le va trimite un Mântuitor care să-i elibereze, pe ei şi pe urmaşii lor, din păcatul de a-şi fi folosit prost libertatea cu care-i înzestrase Dumnezeu[6]. Cu această făgăduinţă a început istoria mântuirii neamului omenesc; prin ea a fost anunţată întruparea Fiului lui Dumnezeu, Care va deveni om în persoana lui Iisus Hristos.

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Dacă Dumnezeu a creat lumea după un anume plan, venirea Fiului Său — care, de fapt, a însemnat a doua facere a lumii, sub domnia Harului — a făcut-o tot după un plan. Pentru aceasta, cu aproape două mii de ani înainte El Şi l-a ales pe patriarhul Avraam şi pe urmaşii acestuia să-I devină popor ales, monoteist, a cărui istorie să devină printre neamurile păgâne o pârtie luminoasă spre peştera din Betleem. Făgăduinţa făcută lui Adam şi Evei, intrată în conştiinţa poporului ales, dar subţiată prin curgerea vremii şi prin slăbiciunea firii omeneşti, trebuia să devină speranţă, aşteptare şi certitudine. Iată de ce, la răstimpuri, Dumnezeu i-a trimis în lume mai întâi pe profeţii Săi, care, sub inspiraţia Duhului Sfânt, au vestit venirea Fiului lui Dumnezeu în chip şi fire de om. Primul dintre ei a fost Moise, care, cu o mie două sute de ani înainte, îi spunea poporului Israel: **„Prooroc ca mine îţi va ridica Domnul, Dumnezeul tău, dintre fraţii tăi; de El**

4. Ap 21, 6.
5. Ap 3, 14.
6. Vezi Fc 3, 14—15.

să ascultaţi!"[7] Ultima propoziţie este îndemnul pe care Însuşi Dumnezeu-Tatăl îl va rosti asupra Fiului Său în momentul schimbării la faţă pe muntele Tabor: **„De El să ascultaţi!"**[8]. De la Moise şi până la Agheu, vreme de peste nouă secole, Dumnezeu n-a încetat să-i amintească lumii că „la plinirea vremii" îi va veni Mântuitorul. Astfel:

Profetul Isaia vesteşte că Mesia Se va naşte din neamul lui Iesei, tatăl regelui David: **„Toiag din rădăcina lui Iesei se va ivi şi floare din rădăcina lui se va ridica"**. Şi, ca într-o străfulgerare, adaugă: **„Duhul lui Dumnezeu Se va odihni peste El"**[9], prefigurând astfel imaginea de la botezul Domnului.

Ieremia e şi mai direct, pomenind numele însuşi al lui David: **„Iată, vin zile — zice Domnul — când îi voi ridica lui David o Odraslă'ndreptăţită; un Rege va domni şi va înţelege şi va face judecată şi dreptate pe pământ"**.[10] Să nu uităm că Sfânta Fecioară Maria se trăgea din spiţa regelui David.

Naşterea lui Iisus din fecioară e prevestită de Isaia prin cuvintele: **„Iată, fecioara va purta în pântece şi va naşte fiu şi-L vor chema cu numele de Emanuel"**[11] („Emanuel" înseamnă: „Cu noi este Dumnezeu").

Extraordinara viziune a lui Miheia vesteşte că locul naşterii lui Mesia va fi Betleemul (care se mai numea şi Efrata); iată cum Se rosteşte Dumnezeu-Tatăl prin gura profetului: **„Iar tu, Betleeme, casa Efratei, mic eşti a fi'ntre miile lui Iuda; dar din tine Cineva Îmi va ieşi în Israel să-i fie lui Cârmuitor"**. Expresia „Îmi va ieşi" înseamnă „Mi Se va naşte". Şi, ca să nu fie vreo îndoială asupra identităţii Celui ce Se va naşte profeţia adaugă: **„Ieşirile Lui însă erau dintru'nceput, din zilele veacului"**[12]. V-am explicat că „întru'nceput", sau „dintru'nceput" înseamnă „în veşnicie" sau „din veşnicie"; acelaşi înţeles îl are expresia: „din zilele veacului". Aşadar, Cel ce Se va naşte în Betleem este Cel ce S-a născut în veşnicie din Tatăl şi Cel ce, împreună cu Tatăl, a participat la facerea lumii, în acel „întru'nceput" de care v-am vorbit.

Venirea şi închinarea magilor e vestită de profetul David în unul din psalmii săi: **„Regii Tarsisului şi Insulele vor aduce daruri, daruri vor aduce regii Arabilor şi cei din Saba, şi Lui I se vor închina toţi regii pământului şi neamurile toate Lui Îi vor sluji"**[13].

Apariţia în lume a dumnezeiescului Prunc e prevestită de Isaia într-o extraordinară tresăltare a duhului, ca un strigăt de bucurie: **„Că Prunc ni S-a născut, Fiu, şi ni S-a dat, a Cărui Stăpânire Şi-o poartă pe umăr; şi numele Lui se cheamă «Înger-de-mare-sfat», «Sfet-**

---

7. Dt 18, 15.
8. Lc 9, 35.
9 Is 11, 1—2.
10. Ir 23, 5.
11. Is 7, 14.
12. Mi 5, 1.
13. Ps 71, 10.

nic minunat», «Dumnezeu tare, biruitor», «Domn păcii», «Părinte al veacului ce va să fie». (...) Mare va fi stăpânirea Lui, și păcii Lui nu-i va fi hotar".[14]

Uciderea pruncilor de către Irod și durerea mamelor, urmașele Rahelei, e anunțată de Ieremia prin cuvintele: **„Glas în Rama s-a auzit, plângere și tânguire și jale; Rahela nu vrea să-și înceteze plânsul pentru copiii ei, fiindcă nu mai sunt".**[15]

Se știe că, pentru a-L salva de mânia lui Irod, Dumnezeu-Tatăl Și-a refugiat Pruncul în Egipt, după care L-a adus acasă; nici acest eveniment nu le-a scăpat profeților; el se află prevestit în cartea lui Osea: **„Din Egipt L-am chemat pe Fiul Meu".**[16]

Fiul acesta avea să crească și, la vârsta de 30 de ani, să iasă la propovăduire în mijlocul unei lumi care-L va cunoaște sub numele de „Iisus" sau „Iisus Hristos" sau „Fiul lui David" sau „Fiul omului", dar și „Fiul lui Dumnezeu". Ca și ebraicul „Mesia", grecescul „Hristos" înseamnă „Uns", iar această calitate e vestită de Isaia printr-un text pe care Însuși Iisus îl va cita ca referindu-se la El[17]: **„Duhul Domnului e peste Mine, pentru că El M-a uns; El M-a trimis să le binevestesc săracilor, să-i vindec pe cei zdrobiți la inimă, robilor să le vestesc libertate și orbilor vedere"**[18].

Domnul Iisus va spune despre Sine: **„Eu sunt Păstorul cel bun; Păstorul cel bun sufletul său și-l pune pentru oi".**[19] Iezechiel Îl văzuse cu cinci secole și jumătate înainte, prin cuvintele Tatălui referitoare la oile Sale, oamenii: **„Eu Îmi voi mântui oile Mele. (...). Și Păstor voi ridica peste ele, și le va paște robul Meu David, și El le va fi păstor".**[20]

Cum însă Își mântuiește Dumnezeu oile?: Prin suferința, jertfa, moartea și învierea Fiului Său. În această privință, patimile Domnului sunt prevestite de Isaia cu atâta luciditate și cu atâtea amănunte încât nu s-ar zice că le-a scris cu șapte secole înainte, ci că ar fi fost contemporan cu ele; acesta e motivul pentru care el a fost supranumit „Evanghelistul Vechiului Testament". Ar fi mult prea mult să citez totul; mă voi mărgini la următorul fragment: **„El păcatele noastre le poartă și pentru noi rabdă durere". (...) El pentru păcatele noastre a fost rănit și pentru fărădelegile noastre a pătimit; pedeapsa păcii noastre asupra Lui era, și noi prin rana Lui ne-am vindecat"**[21]. Comentând această ultimă propoziție: „și noi prin rana Lui ne-am vindecat", scriitorul bisericesc Teodoret al Cirului va exclama: **„Iată o extraor-**

---

14. Is 9, 6—7.
15. Ir 31, 15.
16. Os 11, 1.
17. Lc 4, 21.
18. Is 61, 1.
19. In 10, 11.
20. Iz 34, 22—23.
21. Is 53, 4—5.

dinară și stranie modalitate de a tămădui: doctorul se supune operației și pacientul se vindecă!"[22] Iar Sfântul Grigore de Nazianz, aruncând o privire mai largă asupra modului cu totul neobișnuit în care Iisus Își împlinește lucrarea mântuitoare, conchide: **„El Se roagă, dar ascultă rugăciuni; El plânge, dar șterge lacrimi; ca om intrea ă unde e Lazăr, dar ca Dumnezeu îl învie; El e vândut ieftin, pe numai treizeci de arginți, dar răscumpără lumea cu neprețuitul preț al sângelui Său; ca o oaie la înjunghiere se aduce, dar El e Păstorul lui Israel și al lumii; tăcut ca un miel, El e, prin excelență, Cuvântul; e ridicat și pironit pe Lemn, dar prin Lemnul Vieții ne readuce pe noi la starea cea dintâi; moare, dar dă viață; moare, dar prin moartea Lui nimicește moartea; e îngropat, dar se ridică; Se pogoară în iad, dar aduce suflete deasupra; Se înalță la cer, dar iarăși va să vină să judece viii și morții"**[23].

Iubiții mei fii sufletești,

Poate că, de data aceasta, scrisoarea mea pastorală e mai încărcată decât în alți ani și încearcă să vă ofere mai mult decât se obișnuiește în asemenea împrejurări. Am făcut-o însă cu gândul de a vă feri de o ispită: aceea de a crede că sărbătorirea a 2000 de ani de la Nașterea Mântuitorului s-ar reduce la manifestările de care vă vorbeam la început, adică la conferințe, simpozioane, slujbe solemne, procesiuni, pelerinaje și multe altele. Pe lângă acestea, foarte bune și necesare, e de trebuință — spre folosul nostru sufletesc — să-i facem gândului un popas mai la adânc și să înțelegem evenimentul în toată plinătatea lui, cu tot ceea ce l-a precedat și cu tot ceea ce îi urmează, adică din veșnicie până'n veșnicie, idee teologică pe care o străveche colindă maramureșană o rostește în numai două stihuri extraordinare:

„Astăzi S-a născut
Cel făr' de-nceput".

Așadar: Eternul Dumnezeu S-a hotărât să intre de-a dreptul în istorie, strâmtorându-Se la dimensiunea umană, numai de dragul unei făpturi pe care a creat-o, care L-a înfruntat și pe care El o iubește într-o nesfârșită bunătate: omul. E prilejul de a-I arăta lui Dumnezeu că, măcar cât-de-cât, prin credința și faptele noastre, suntem vrednici de iubirea și jertfa Sa.

Aceasta, cu atât mai mult cu cât, iată, omenirea se pregătește să intre în secolul și mileniul următor. Nu știm ce vor aduce vremile viitoare, dar lumea de acum e prea neliniștită spre a nu ne oferi semne de îngrijorare: lupte care nu se mai termină, foame de putere, poftă de dominație, sete de bani, nemilă pentru aproapele, intoleranță, violență, asuprire, sărăcie, mizerie, disperare, nesiguranță, nestator-

---

22. Teodoret al Cirului, **Comentariu la Isaia.**
23. Sf. Grigore de Nazianz, **A patra Cuvântare Teologică,** XX.

nicie, lehamite, migraţii masive, slăbirea instinctului de conservare; pe lângă toate acestea, se pare că omul e pe cale de a-şi distruge propria-i planetă, aceea pe care Dumnezeu pentru el a făcut-o şi pe care i-a dăruit-o la vremea când era, toată, un rai. Marile ramuri creştine încearcă să refacă unitatea Bisericii lui Hristos, dar se strecoară unii care le abat din drum şi alţii care le fărâmiţează şi mai mult. Uneori se prefigurează, în contururi din ce în ce mai clare, Antihristul.

Toate acestea există; nu avem dreptul să ne facem că nu le vedem. Dar, tocmai de aceea, nu avem nici dreptul să dezarmăm. Or, arma biruinţei asupra răului din lume nu poate fi alta decât credinţa în Dumnezeu, aceea care face ca harul lui Dumnezeu să prisosească acolo unde s-a înmulţit păcatul, aceea care face ca speranţa să se nască atunci când nu mai e nici o speranţă, acea credinţă în stare să ne redea încrederea şi să ne taie drum prin imposibil.

Cu faţa spre viitor, avem nevoie să-L reîntâlnim pe Dumnezeu. Iată de ce am hotărât ca în bisericile din Arhiepiscopia noastră pragul dintre secole şi milenii să ne afle în stare de rugă. La ora 23 se va începe slujba privegherii; la ora 23,30 se va rosti o rugăciune specială; la ora 0 se vor trage clopotele, după care, în încheiere, se va cânta Doxologia mare.

Fie ca lumina Naşterii Domnului şi speranţa Anului Nou să rodească în ţara noastră şi-n rotundul pământului întreg!

La mulţi ani!

† BARTOLOMEU

Arhiepiscop al Vadului,
Feleacului şi Clujului

† ANDREI

DIN MILA LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL ALBA-IULIEI

Cinstitului cler, cinului monahal și dreptmăritorilor noștri creștini, har și bucurie de la Hristos cel născut în iesle, iar de la Noi arhierești binecuvântări.

„Mai fericit este a da decât a lua“
(Faptele Apostolilor 20, 35)

La Crăciun toată lumea oferă și primește daruri. Oamenii își fac unii altora bucurii mari și mici. Darurile făcute nu-și au neapărat valoarea în ele însele, ci important este mesajul de iubire pe care-l poartă. Important este simbolul darurilor pe care le oferim colindătorilor: prin ele ne arătăm dragostea ce le-o purtăm.

În preajma clipelor acestora pline de lumină, când copilașii colindă și se bucură în jurul pomului de Crăciun încărcat cu bunătăți, este momentul cel mai potrivit să ne gândim la Cel mai mare făcător de daruri: la Dumnezeu.

Dumnezeu, pentru noi oamenii, a creat universul întreg. Pentru noi a îmbrăcat pământul cu iarbă și a poruncit să răsară din el *„tot soiul de pomi plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat“* (Facere 2, 9). Pentru noi a împodobit bolta cerească cu stele. Pe noi ne-a pus ca domni și stăpâni peste toate creaturile Sale, încât Proorocul David copleșit de atâtea binefaceri exclamă: *„Pusu-l-ai pe om peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui. Oile și boii, toate; încă și dobitoacele câmpului; păsările cerului și peștii mării, cele ce străbat cărările mărilor“* (Psalmul 8, 6-8). Toate acestea nu sunt altceva decât un dialog de iubire dintre Dumnezeu și oameni. Dumnezeu ne iubește și ne face daruri.

Dar cel mai mare dar pe care Dumnezeu-Tatăl îl face oamenilor este Fiul Său, Iisus Hristos. Inspirat de sus, Sfântul Ioan ne spune: *„Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem“* (I Ioan 4, 9). Omenirea, prin păcat, se îndepărtase de Dumnezeu, izvorul vieții, și era sorocită morții. Dar iată că Hristos Dumnezeu se face la Crăciun om, se înfrățește cu oamenii, pentru a le dărui viața cea adevărată și nemuritoare.

Toate neamurile pământului, în mod conștient sau nu, pe El îl așteptau de mii de ani, și iată că la *„plinirea vremii“* El părăsește cerul și Se

naşte într-o iesle săracă din Betleemul Iudeii. *„Vii* - spune o cântare de la Crăciun - *cu sărăcia în care Te-ai îmbrăcat, să îmbogăţeşti omenirea sărăcită; laud, Doamne, milostivirea Ta".*

Tot omul, că-şi dă sau nu seama, are nevoie de Hristos. Giovani Papini, marxist convertit la credinţă, exprimă cum nu se poate mai bine acest adevăr: „Avem nevoie de Tine Iisuse, numai de Tine, de nimeni altul. Singur Tu, Cel ce ne iubeşti, poţi simţi pentru noi toţi, cei ce pătimim, mila pe care fiecare din noi o simte faţă de sine însuşi. Singur Tu poţi simţi ce mare-i, nemăsurat de mare, nevoia ce avem de Tine în această lume, în acest ceas al lumii . . .

Flămândul îşi închipuie că umblă după pâine, dar îi este foame de Tine; însetatul crede că vrea să bea apă, dar îi este sete de Tine; bolnavul râvneşte după sănătate, dar boala lui nu-i decât lipsa Ta".

La Crăciun aşteptările tuturor oamenilor s-au împlinit. Dumnezeu ne-a făcut cel mai mare dar: ni L-a trimis pe Fiul Său. Şi noi ne bucurăm, pentru că aşa ne îndeamnă îngerul: *„Vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul că vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul"* (Luca 2, 10-11).

Copleşiţi de generozitatea lui Dumnezeu, în mod firesc, ne punem întrebarea: cum putem răspunde noi dărniciei Lui? Poate am fi nişte ingraţi dacă nu ne-am pune această problemă. Oamenii credincioşi întotdeauna şi-au pus această întrebare. De exemplu David, răsfăţat de Dumnezeu cu toate bunătăţile, se întreba: *„Ce voi răsplăti Domnului pentru toate câte mi-a dat mie?"* (Psalmul 115, 5).

Cum ne putem manifesta recunoştinţa faţă de Dumnezeu Care ne-a creat, Care ne dă toate cele trebuincioase şi, fiind căzuţi şi sorociţi iadului Îl trimite pe Domnul Hristos în lume să ne mântuiască?

Răspunsul ni-l dă tot Proorocul David, inspirat de Dumnezeu: *„Paharul mântuirii voi lua şi numele Domnului voi chema"* (Psalmul 115, 4). Luând paharul mântuirii şi chemând numele Domnului ne manifestăm şi noi ca oameni recunoscători faţă de Dumnezeu. Şi unde luăm paharul mântuirii şi chemăm numele Domnului? La Sfânta Liturghie.

Participarea la Sfânta Liturghie este cel mai înalt mod de a-I răspunde cu recunoştinţă lui Dumnezeu pentru toate darurile Sale. Prescura şi vinul sunt micile noastre daruri pe care I le aducem lui Dumnezeu, manifestându-ne iubirea faţă de El. Ele se vor preface, la invocarea Sfântului Duh, în trupul şi sângele Domnului Hristos, în Jertfa Sfântă, în Darul cel mare pe care Biserica-l aduce necontenit lui Dumnezeu-Tatăl. De fapt şi aceste daruri pe care I le aducem tot de la El le avem. De aceea spunem: „Ale Tale, dintru ale Tale, Ţie ţi-aducem de toate şi pentru toate".

Sfânta Cuminecătură se numeşte de fapt şi Euharistie, cuvânt grecesc care tradus în româneşte înseamnă mulţumire, pentru că la Liturghie Îi aducem lui Dumnezeu mulţumire pentru toate darurile Sale. Îi aducem „de toate şi pentru toate". Hristos însuşi este „Cel ce aduce şi Cel ce Se aduce, Cel ce primeşte şi Cel ce se împărtăşeşte". Liturghia se sfârşeşte, în mod normal, prin „luarea paharului mântuirii" de către preot şi

de către credincioşi. Toţi împreună I-au adus lui Dumnezeu daruri de mulţumire şi toţi împreună trebuie să se împărtăşească. Bineînţeles, cu pregătirea necesară.

O viaţă creştinească normală presupune participarea în fiecare duminică şi sărbătoare la Liturghie. Pentru că, prin aceasta, nu numai că-I mulţumeşti lui Dumnezeu, dar îţi şi mărturiseşti apartenenţa la Biserică, la o spiritualitate bimilenară. Sfintele canoane consideră că se autoexclud din Biserică cei ce lipsesc de la Liturghie mai mult de trei duminici.

Iubirii lui Dumnezeu îi răspundem cu iubire, pe lângă participarea la Sfânta Liturghie, slujindu-i pe semenii noştri. Sfânta Scriptură ne spune că la judecata universală Domnul Iisus Hristos le va zice drepţilor: *„Veniţi, binecuvântaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Căci flămând am fost şi Mi-aţi dat să mănânc; însetat am fost şi Mi-aţi dat să beau; străin am fost şi M-aţi primit; gol am fost şi M-aţi îmbrăcat; bolnav am fost şi M-aţi cercetat; în temniţă am fost şi aţi venit la Mine“* (Matei 25, 34-36). La nedumerirea drepţilor, care-L vor întreba pe Domnul Hristos când a fost într-o asemenea situaţie, El le va răspunde: *„Adevărat zic vouă, întrucât aţi făcut unuia dintr-aceşti fraţi ai Mei, prea mici, Mie Mi-aţi făcut“* (Matei 25, 40).

În Pateric, una dintre cele mai vechi cărţi duhovniceşti, citim următoarea întâmplare: „Un iubitor de Hristos, mergând pentru o trebuinţă, a întâlnit pe cale un sărac gol şi făcându-i-se milă de dânsul i-a dăruit lui haina sa. Iar săracul, ducându-se, a vândut-o. Iubitorul de Hristos, înştiinţându-se de ceea ce făcuse săracul, s-a întristat. În noaptea următoare Hristos a stat înaintea lui, în vis, purtând acea haină şi arătându-i-o a zis: Nu te supăra, că iată port ceea ce Mi-ai dăruit“.

Este clar: ce dăruim semenilor noştri săraci, lui Hristos îi dăruim. Bucuriile mari şi mici pe care le facem oamenilor I le facem lui Dumnezeu. De aceea e bine să ne străduim ca zilnic să facem măcar o bucurie cuiva.

Dostoievski ne povesteşte că o femeie rea şi zgârcită a murit. Văzându-o îngerul ei păzitor că este târâtă de draci în iad, stătea pe mal şi se frământa plângând. Încerca să-şi aducă aminte măcar de o faptă bună făcută de femeie. Se bucură când îşi aduse aminte că, la un moment dat, femeia a smuls un fir de ceapă din grădină şi l-a dat unui sărac. Raportându-i acest lucru Bunului Dumnezeu, Acesta îi spuse: „Ia firul de ceapă şi întinde-i-l femeii pentru a o scoate din iad“. Şi, minune! Firul de ceapă o ţinea şi aproape ajunse afară. Dar femeia tot scorpie rămase. De picioarele ei s-au agăţat alţi nenorociţi şi ea începe să dea din picioare şi să urle: „Pe mine vrea să mă scoată, nu pe voi, ceapa-i a mea, nu a voastră!“ Nici nu spuse bine aceste vorbe şi ceapa se rupse. Femeia a căzut în iad pentru totdeauna. Se vede că pe lângă zgârcenie avea şi multă invidie.

Au trecut unsprezece ani de zile de când Dumnezeu ne-a dat libertatea. S-au realizat multe lucruri bune într-acest răstimp. Din punct de vedere economic însă, lucrurile merg destul de rău. Foarte mulţi semeni de-ai noştri n-au cu ce trăi de azi pe mâine. Şi, aşa cum spuneam, ei

sunt pentru noi Hristos care aşteaptă darul nostru, care aşteaptă ajutorul nostru.

Nu ne putem amăgi cu raţionamente împrumutate din societatea de consum, în care oamenii se socot proprietari absoluţi ai bunurilor lor. Sfântul Vasile cel Mare spune următorul lucru: „Bogaţii consideră averile, care sunt comune tuturor oamenilor, ca ale lor. Dacă fiecare om şi-ar opri pentru sine numai atât cât îi trebuie pentru satisfacerea nevoilor sale şi dacă ar da ce-i prisoseşte celui nevoiaş, atunci nimeni n-ar mai fi bogat, nimeni sărac... Oare nu eşti lacom, nu eşti hoţ când îţi însuşeşti cele ce ţi-au fost date în administraţia ta? Cel ce dezbracă pe cel îmbrăcat se numeşte borfaş. Merită oare alt nume cel care nu îmbracă pe cel gol, odată ce poate face aceasta? Pâinea pe care o ţii tu, este a celui flămând; haina pe care o păstrezi în lăzile tale, este a celui dezbrăcat; încălţămintea, care se strică în casele tale, este a celui desculţ; argintul, pe care-l ţii în bancă, este al celui nevoiaş. Deci, pe atâţia oameni nedreptăţeşti câtor ai putea să le dai din avuţiile tale şi nu le dai".

Sunt sigur că foarte mulţi dintre dumneavoastră faceţi acte de milostenie pe care le ştie numai Dumnezeu. Pe lângă această caritate neorganizată însă, Biserica ne oferă prilejul să-I facem daruri lui Dumnezeu şi în mod sistematic. Au început să se înfiripe case de copii, cămine de bătrâni, cantine sociale. Chiar în Eparhia noastră există asemenea aşezăminte. Pentru toate acestea şi alte ajutoare ce se dau oropsiţilor de soartă, în bugetul fiecărei parohii este un articol aparte. Din nefericire, de multe ori, acest articol rămâne neonorat. Este adevărat că aproape toţi suntem săraci. Dar ne este clar şi un alt lucru: misiunea duhovnicească şi caritativă a Bisericii se face cu cei doi bănuţi ai văduvei.

Ne aflăm din nou, cu ajutorul lui Dumnezeu, în pline sărbători. Ne bucurăm de darurile cerului şi ne facem bucurii unii altora. Ne aducem aminte că Domnul Hristos a spus: *„Mai fericit este a da decât a lua"* (F. Ap. 20, 35). Fericirea de a primi daruri este omenească. Fericirea, însă, de a da daruri este dumnezeiască. Să nu uităm că avem un prilej foarte potrivit de a-I întoarce lui Dumnezeu dragostea, de a-I dărui ca cei trei crai: *„aur, tămâie şi smirnă"* (Matei 2, 11). De aceea închei cu o strofă dintr-un colind:

„Ş-acum te las, fii sănătos,
Şi vesel de Crăciun.
Dar nu uita, când eşti voios
Creştine să fii bun!"

† A N D R E I,

Arhiepiscopul Alba-Iuliei

†IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP AL DE DUMNEZEU PĂZITEI EPISCOPII A ORADIEI

Iubitului cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini, har, milă și pace de la Iisus Hristos Domnul nostru, iar de la smerenia noastră, arhierești binecuvântări.

„Noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem".
(I Cor. 3, 9)

IUBIȚI CREDINCIOȘI,

Ne-a învrednicit Dumnezeu ca să ajungem anul acesta la prăznuirea a 2000 de ani de la Nașterea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Evenimentul a fost prăznnuit de o lume întreagă și a prilejuit o serie de evenimente datorită acestei împliniri, atât în Eparhia noastră cât și în țară și în lumea întreagă.

După 2000 de ani de zbucium și frământări istorice și confesionale, s-ar părea că o rază de lumină, o rază a împăcării, începe să lumineze atât istoric cât și confesional, națiuni și biserici. Altă dată pentru un motiv neînsemnat se declanșau războaie. E destul să amintim de declanșarea primului război mondial, care a pornit de la asasinarea prințului Franz Ferdinand. Azi, așa ceva este de neconceput. Conducători de națiuni, când se ivesc diferite conflicte, se întrunesc, discută și dezbat problemele pentru anihilarea acestor conflicte, pentru o mai bună viețuire între popoare.

În ceea ce privește bisericile și confesiunile, dacă ne gândim la războiul celor două roze, în neînțelegeri de zeci de ani, azi s-a ajuns la organizații religioase ecumenice care se zbat din răsputeri pentru o mai bună înțelegere între creștini chiar și în vechea neînțelegere a confesiunilor irlandeze.

În țară s-au derulat o mulțime de evenimente legate de anul jubiliar 2000, precum excursii în Țara Sfântă, simpozioane, întruniri ecumenice, care toate dovedesc o mai bună frățietate și comuniune între oameni. În eparhia noastră s-a instalat noul episcop-vicar în persoana Prea Sfințitului Dr. Petroniu Florea.

Anul acesta am socotit să dezbatem împreună o temă ca răspuns la următoarea întrebare: de ce Dumnezeu ne ia împreună lucrători la mân-

tuirea noastră? Răspunsul întrebării va aduce mai multă lumină în ceea ce priveşte mântuirea noastră personală precum şi a creştinilor în general. Se pune întrebarea: Oare nu ne putem mântui singuri? Oare era necesară contribuţia noastră la această mântuire sau ni s-a dat nouă o atenţie aşa de mare încât fără noi nu se poate lucra mântuirea?

Iată nişte întrebări care ne frământă pe fiecare în parte. Socotim înţeleaptă şi folositoare convingerea că această chemare la mântuire are ca scop cunoaşterea însăşi. Cartea Revelaţiei divine, Sfânta Scriptură, scoate în evidenţă acest fapt prin cuvintele: „Aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (In. 17, 3).

Învăţatul grec Arhimede, după atâtea încercări şi frământări, a avut un moment de înaltă bucurie exprimată în cuvântul *evrika* — am descoperit. Datorită dorului de a cunoaşte s-au făcut atâtea descoperiri începând de la forţa aburului, a roţii şi până la atomul soţilor Curie. Dureros este însă faptul că aceste descoperiri ca rod al cunoaşterii n-au fost totdeauna spre folosul oamenilor, ci de multe ori spre pieirea lor.

DREPTMĂRITORI CREŞTINI,

Oare are cunoaşterea o aşa principală valoare? Cu siguranţă că da. Pentru că numai cunoscându-l pe cineva, poţi să ai un folos de la el. Cunoaşterea nu se dobândeşte decât printr-o împreună-lucrare cu acel cineva. Orice s-ar spune despre cineva, orice părere s-ar da despre el, nimeni nu-l cunoaşte aşa precum îl cunoaşte cel ce lucrează împreună cu el. Şi revenim la împreuna noastră lucrare cu Dumnezeu şi implicit la cunoaşterea lui Dumnezeu atât cât e posibil omeneşte. În ceea ce priveşte această cunoaştere, spre deosebire de cunoaşterea marilor descoperiri, aduce fără îndoială numai foloase incomparabile. Ce poate fi mai folositor ca bunătatea, dragostea nefăţarnică, jertfelnicia, care fac parte din bunătatea fără margini a lui Dumnezeu, „mai presus de minte şi de cuvânt", bunătate în faţa căreia ne mustră conştiinţa, „bunătate care ne îndeamnă la pocăinţă" (Rom. 2, 4).

Nu este singura cunoaştere, cunoaşterea lui Dumnezeu; din nefericirea noastră în strădania noastră în urcuşul nostru spre cunoaşterea lui Dumnezeu, întâlnim o putere care ne stă împotrivă, care putere se numeşte diavolul şi despre care Sf. Apostol Petru spune că „umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită" (I Petru 5, 8).

IUBIŢII NOŞTRI CREDINCIOŞI,

Dacă Dumnezeu este bunătatea fără margini, diavolul este răutate fără asemănare, neodihnit în a face răul, plin de vicleşug şi înşelăciune. Textele Sfintei Scripturi stau mărturie de la început şi până la sfârşit, atât despre bunătatea lui Dumnezeu cât şi despre răutatea şi vicleşugul diavolului. Dacă lumea a fost creată din iubirea lui Dumnezeu, puterea contrară caută distrugerea acestei creaţii prin puterea urii. Să ne gândim

numai la Dumnezeu şi Adam şi Eva, la diavolul şi Adam şi Eva; la Dumnezeu şi Iosif, la diavolul şi fraţii lui Iosif; la Domnul nostru Iisus Hristos şi cei plini de răutate care L-au răstignit, iar în viaţa de toate zilele de la pace, bună înţelegere şi frăţietate, ca roade ale Duhului Sfânt, se ajunge prin intervenţia celui rău la ură, ucidere şi războaie. Datorită întâlnirii noastre cu aceste puteri constatăm existenţa unei alte cunoaşteri, aceea a noastră personală. Din cunoaşterea acestei fiinţe care se numeşte om se ajunge la constatarea că omul este nestatonic pe a binelui cărare. Nestatornicia îl caracterizează aproape pe orice om întâlnit în cale. E destul să ne amintim de Sf. Apostol Petru, de cei ce strigau „Osana" iar apoi „Răstigneşte-L", şi la atâtea exemple din zilele noastre care în urma unei împreune-lucrări ne produc o mulţime de dezamăgiri. Revenind la cunoaşterea lui Dumnezeu, care s-ar cădea să fie atitudinea noastră faţă de această bunătate a lui Dumnezeu? Cu siguranţă o atitudine de adâncă şi sinceră mulţumire, de adâncă şi sinceră recunoştinţă, de o adâncă şi sinceră părere de rău faţă de atitudinile noastre şi bunătatea Lui. Revenind la puterea diavolească trebuie să dovedim o continuă trezvie sufletească, priveghere şi un continuu strigăt după ajutorul lui Dumnezeu, ca să putem face faţă atâtor vicleşuguri cu care ne încearcă diavolul în toate zilele vieţii nooastre.

Referitor la noi oamenii se cere o serioasă atitudine de luptă pentru statornicirea noastră pe a binelui cărare. Slavă lui Dumnezeu că în toate aceste atitudini ale noastre de nestatornicire intervine El cu înţelepciunea Lui dumnezeiască, cu pedagogia Sa medicamentoasă la vreme potrivită, cu mijloace pe care numai El le ştie şi le cunoaşte pentru a ne statornici pe a binelui cărare.

În concluzie, socotim mai limpezită întrebarea: de ce Dumnezeu ne ia împreună-lucrători la mântuirea noastră? Fără această cunoaştere n-am înţelege nici pe Dumnezeu, nici creaţia Lui, nici răul din lume, nici pe noi înşine, fapt pentru care socotim de cea mai mare valoare cunoaşterea în drumul spre mântuirea noastră.

Să dăm slavă lui Dumnezeu pentru că ne-a învrednicit de o aşa mare cunoaştere şi de aşa mare folos pe care îl avem în urma ei, de care depinde viaţa noastră vremelnică şi veşnică. Să ne străduim cu toată seriozitatea în atitudinile noastre faţă de această cunoaştere.

Cu ocazia sărbătorilor Naşterii Domnului nostru Iisus Hristos, a Anului Nou şi a Bobotezei, vă dorim iubiţii noştri credincioşi, fiecăruia în parte, familiilor dumneavoastră, celor apropiaţi şi dragi un praznic luminos, cu multă linişte sufletească şi folos duhovnicesc.

Al vostru de tot binele voitor
şi pururea rugător către Dumnezeu,
în toată una vreme,

† I O A N,
Episcopul Oradiei

† JUSTINIAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU, EPISCOP
AL MARAMUREŞULUI ŞI SĂTMARULUI

Iubitului nostru cler şi popor: Har, binecuvântare şi pace de la Dumnezeu, iar de la noi, calde urări de linişte şi fericire pentru Sfintele Sărbători ale Naşterii Domnului, 2000

Prea Cinstiţi şi iubiţi fraţi,

Dumnezeu ne-a învrednicit pe noi cei ce ne aflăm azi în viaţă să ajungem şi să prăznuim ziua Naşterii Domnului din anul două mii. De două mii de ani pământul s-a luminat şi cerul s-a deschis, îngerii Domnului s-au coborât în această noapte şi s-au adresat lumii, tuturor oamenilor zicând: *„Nu vă temeţi. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut Mântuitor, Care este Hristos Domnul"* (Lc. 2, 10-11).

De două mii de ani omul a fost eliberat de frică, de singurătate, şi împreună cu toţi fraţii lui, a început să cânte: *„Cu noi este Dumnezeu, înţelegeţi neamuri şi vă plecaţi, căci cu noi este Dumnezeu"* (Isaia 8, 9). Au cântat această cântare toţi fiii lui Adam, care au primit în sufletul lor şi au crezut vestea adusă de îngeri pe pământ, pentru că însuşi numele Celui ce S-a născut în cetatea lui David era: *„Emanuel, ceea ce se tâlcuieşte: Cu noi este Dumnezeu"* (Mt. 1, 23).

În anul acesta creştinii au organizat sărbători mari, jubilee cum se obişnuieşte să se spună într-un cuvânt mai lumesc. Unii au alergat la Ierusalim sau Roma ca să participe la marile festivităţi organizate de către diferite Biserici, oferind oamenilor posibilitate ca să petreacă sărbătorile în amintirea marelui, unicului eveniment, ce s-a întâmplat în urmă cu două mii de ani. Alţii, cei mulţi, cei cu puteri materiale mai puţine au stat pe lângă casă, au petrecut în familie şi de aici au privit cu credinţă şi cu dragoste spre Betleem, spre peştera săracă de acolo de unde S-a născut Dumnezeul tuturor şi cu ochii sufletului au văzut şi ei ceea ce au văzut oamenii aceia simpli, păstorii; ca şi păstorii de atunci şi credincioşii de azi s-au minunat văzând lucrarea minunată pe care a făcut-o acest Copil în cei două mii de ani. Această lucrare pe care nimeni nu o poate desconsidera sau tăgădui este dovada că Cel ce S-a născut atunci într-o iesle de vite, este Împăratul lumii, este Stăpânul Cerului şi al pământului, este Dumnezeu adevărat ce S-a îmbrăcat în trup ome-

nesc, ca pe toți cei ce au trup omenesc să-i înzestreze cu un dar ceresc, darul de fii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai vieții de veci.

Tot ce s-a făcut bun de două mii de ani pe pământ, s-a făcut în numele Lui. Semnul Lui, Semnul Fiului Omului, strălucește pe toate operele, pe toate capodoperele de binefacere, de cultură, de civilizație din lume; toate s-au format în lumina ce s-a revărsat pe pământ, de acolo, din modesta peșteră din Betleem.

Bucuria noastră de azi este bucuria pe care a simțit-o Maica Fiului lui Dumnezeu, Maria cea plină de har, când a văzut răsărind din sânul ei pe pământ Lumina lumii. Este bucuria pe care a simțit-o Iosif și păstorii, magii și poporul lui Dumnezeu de două mii de ani.

Este bucuria pe care au trăit-o nenumărații martiri care și-au dat viața pentru slava lui Dumnezeu, Cel ce S-a născut în Betleem. Este bucuria tuturor Sfinților, Părinților și pustnicilor care de dragul Domnului și a Maicii Sale, a Născătoarei de Dumnezeu, au părăsit toate, și pe tată și pe mamă, și pe frate, și pe soră, și după cum a zis Hristos, și-au luat crucea grea a nevoințelor pustnicești și au urmat pe Iisus Hristos, cununându-se cu sfințenia și nemurirea. Este bucuria mai ales a tuturor acelora care au întemeiat o familie și au născut prunci, care prin Taina Sfântului Botez i-au eliberat de satana și i-au împreunat cu Iisus Hristos.

Stând lângă leagăn, lângă pătucul în care doarme copilul lor, tata și mama văd în chipul copilului lor chipul lui Hristos. Simt că în casa lor s-a coborât Dumnezeu să-l vadă pe unul născut, care este un prinț, un viitor moștenitor al Împărăției lui Dumnezeu.

Prea cinstiți și iubiți frați,

Și noi, cei ce nu am participat la jubilee pompoase, am trăit în acest an cu pace și cu încredere în Dumnezeu, cu speranța că Fiul lui Dumnezeu a fost și cu noi, că a venit și la noi, că ne are în grijă și pe noi. *„Împărăția lui Dumnezeu, adică locul în care se află Dumnezeu, este în noi"* (Lc. 17, 21) zice Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Pentru ca lumina lui Dumnezeu să ardă în noi și să ne lumineze și pe noi în această lume zbuciumată și chinuită pentru mulți, suntem chemați cu insistență să ascultăm poruncile lui Dumnezeu, să-L urmăm pe Cel ce a ascultat pe Tatăl și S-a născut și a trăit și El în surghiun alături de noi, și ne-a mângâiat și ne-a asigurat că nu ne va lăsa singuri (In. 14, 18; Mt. 28, 8), și ne-a învățat cuvântul lui Dumnezeu, cuvânt din care izvorăște tot binele, toată fericirea și pacea, și S-a jertfit pentru noi care eram fii neascultători *și a pătimit și S-a îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi,* după cum mărturisim toți în fața lui Dumnezeu *și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui...* Adică ne-a deschis și nouă prin Jertfa Sa calea spre infinita și nesfârșita slavă a lui Dumnezeu.

În cer și pe pământ, Emanuel, Cel ce în urmă cu două mii de ani a venit în sânul lumii materiale create de El, a făcut rânduială în această lume. A început o nouă lume, care este mai importantă decât crearea cea dintâi a lumii. În această lume trăim noi cei ce credem, sperăm, adorăm și iubim pe Cel ce a adus pe pământ sămânța tăriei ce nu poate fi

înfrântă, a tăriei pe care a pierdut-o Adam când a călcat porunca lui Dumnezeu, Legea dată lui de Dumnezeu. Şi azi, cel ce săvârşeşte păcatul neascultării de Dumnezeu, pierde tăria şi este cuprins de frică, de spaimă, de nelinişte. Pentru că acesta nu înţelege mesajul, adică cuvântul îngerilor, care în urmă cu două mii de ani l-au spus oamenilor ce păzeau turmele pe câmpiile Betleemului, *„Nu vă temeţi"*.

Acesta este cuvântul care şi atunci şi acum şi până la sfârşitul veacurilor a dat tărie omului să străbată timpuri şi locuri vitrege, să cucerească munţii şi valurile mărilor, i-a dat o credinţă nebiruită în triumful dreptăţii, libertăţii şi vieţii.

Iubiţi fraţi şi dreptmăritori creştini, acum, când trăim cea din urmă zi de Crăciun din mileniul al doilea, să ne îndreptăm ochii sufletului spre El, spre Iisus Hristos.

Acest îndemn, această chemare am mai auzit-o, pentru că numai în El este mântuirea şi să păşim în noul mileniu cu încredere desăvârşită în purtarea de grijă a lui Dumnezeu, încercând zi de zi să ascultăm de poruncile pe care le-am primit de la Iisus Hristos, Care ne-a spus: *„Voi sunteţi prietenii Mei,* dacă *faceţi ceea ce vă poruncesc Eu"* (In. 15, 14).

Care este cea dintâi şi cea mai mare poruncă din Lege, L-a întrebat un învăţător de lege pe Iisus Hristos: *„Să iubeşti din tot sufletul, din tot cugetul, cu toată puterea ta pe Domnul Dumnezeul Tău - aceasta este cea dintâi şi cea mai mare poruncă, a zis Mântuitorul, iar a doua, asemenea cu cea dintâi, este să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi"* (Mt. 22, 37-39).

Poţi să asculţi de această poruncă? Ai biruit. Dacă nu poţi, eşti biruit.

Iubiţii mei fraţi şi fii duhovniceşti,

Să ne dezbrăcăm pentru o clipă de hainele vechi, hainele gândurilor rele. Să ne îmbrăcăm în haina cea nouă a gândului bun, a încrederii în Dumnezeu, a speranţei că în lume şi în ţară va începe o viaţă nouă, o viaţă mai bună, o viaţă mai liberă de prejudecăţi şi păcate, o viaţă mai îmbelşugată în fapte bune, în gânduri curate.

Eu am fost şi în anul trecut alături de voi toţi. Necazurile voastre au fost şi necazurile mele. Speranţele voastre au fost şi speranţele mele. Împreună cu voi m-am rugat şi l-am invocat pe Dumnezeu să ne ierte păcatele iar Dumnezeu ne-a ascultat. Satele, comunele şi oraşele noastre le-a ferit Dumnezeu de marile nenorociri ce au bântuit alte regiuni din ţară, căci ne-a dat Dumnezeu vremuri bune, căldură şi ploaie la timp, ne-a apărat de secetă şi de gheaţă, de cutremur şi de inundaţii şi pentru toate acestea se cuvine acum să-i mulţumim lui Dumnezeu.

Să nu ne uităm datoriile pe care le avem faţă de familie, faţă de Biserică, faţă de ţară, faţă de fraţii noştri care au căzut între tâlharii necazurilor, a suferinţelor, a păcatelor. Să nu trecem nepăsători pe lângă omul care are nevoie de ajutorul nostru, de cuvântul nostru bun, de mângâierea şi de dragostea noastră, de respectul nostru, căci numai astfel ne vom putea bucura şi noi de viaţă în anul ce urmează.

Așa vom dovedi că suntem oameni. Așa vom dovedi că suntem creștini. Așa vom dovedi că suntem români. A fi creștin și a fi român este un mare lucru. Om adevărat nu poate fi nimeni numai dacă este creștin bun.

Și în noaptea aceasta, care a fost noaptea cea mai frumoasă și mai sfântă din an, peste toate plaiurile românești au răsunat colindele noastre frumoase, colinde strămoșești. Aceste colinde sunt darul cel mai curat și mai iubit de Dumnezeu, de Fiul lui Dumnezeu, de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, pe care poporul român, copiii noștri curați, tinerii noștri minunați, și voi bărbați și femei, în fiecare an le oferiți Celui Ce în urmă cu exact două mii de ani S-a născut pe pământ.

Împreuună cu voi cu toți, Îl rog pe Cel Bun, pe Cel Drept, pe Cel Atotputernic și Milostiv să ne ajute să trăim și în anul ce urmează în liniște, în pace și mai ales în desăvârșită dragoste creștinească.

Sărbători fericite!

An nou cu sănătate și multe realizări frumoase.

Al vostru al tuturor fierbinte rugător
către Dumnezeu,

† JUSTINIAN CHIRA

Episcopul Maramureșului
și Sătmarului

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU,
EPISCOP AL COVASNEI ȘI HARGHITEI

Iubitului nostru cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini, har și pace de la Dumnezeu-Tatăl, iar de la noi părintească binecuvântare,

Căderea lumii ajunsese atât de mare încât tot mai mult se grăia, la un moment dat în istorie, de venirea lui Mesia. Cu acest nume l-a desemnat poporul lui Israel pe viitorul său Eliberator.

Domnul nostru Iisus Hristos face de asemenea aluzie la acest nume, când își atribuie profeția lui Isaia:

„Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți slobozire și celor prinși în război libertate". (Is. 61, 1).

Erau unși, la poporul lui Israel, regii, profeții, preoții și mai ales arhiereul — toți aceștia erau numiți mesia — unși. Însă Mesia, Unsul prin excelență, era viitorul Răscumpărător care trebuia să iasă din sânul poporului ales pentru a restaura destinul lui Israel și de a realiza un nou legământ, mult superior celui de pe Muntele Sinai.

Acest Mesia era **marele deziderat** care trebuia să restabilească toate așa cum au fost. Această speranță va constitui mesianismul cu totul original al poporului lui Israel; din acest monoteism și mesianism va rezulta credința veche a poporului ales și va forma acea coloană vertebrală a cărților inspirate ale Vechiului Testament.

Întreaga istorie și nădejde a poporului ales se va orienta spre Mesia; în El, Israel va găsi toată rațiunea sa de a fi și unitatea vieții sale.

Mijloacele prin care Dumnezeu va pregăti căile către Mesia și a operei Sale salvatoare, au fost de la început profeții, legea și revelația profetică, contribuind fiecare încet, încet, de fiecare dată cu mai multă limpezime și precizie, la punerea în fața poporului, a chipului lui Mesia — centrul și sfârșitul revelației.

Persoana lui Mesia și opera Sa vor fi acaparate în mare măsură de mentalitatea iudaică întunecată de prejudecăți, de rasă și de religie, ce s-a dovedit la venirea în lume a lui Mesia, a avea un caracter cu totul eronat.

Poporul lui Israel, victima opresiunii străine, se gândea mereu la zile mai bune, la o restaurare națională, istorică.

Era ignorată de Israel, figura austeră, răbdătoare, umilă a lui Mesia, fondatorul unei împărății spirituale având caracter și dimensiune universală, pentru care va pătimi de bună voie, luând asupra Sa povara întregului neam omenesc, împăcându-l cu Creatorul său:

„Iată că sluga Mea va propăși, Se va sui, mare Se va face și Se va înălța pe culmile slavei!

Precum mulți s-au spăimântat de El — așa de schimonosită Îi era înfățișarea Lui, și chipul Lui atât de fără asemănare cu oamenii" **(Is. 52, 13—14).**

Acest fals concept despre persoana și opera lui Mesia a fost acela care l-a făcut pe Domnul nostru Iisus Hristos, atât din rațiuni de ordine politică, cât și de ordin pedagogic, a uza, fără negare, de condiția Sa Mesianică. A permis mulțimilor a fi aclamat ca Fiul lui David, dar apoi El însuși va proclama în fața sinedriului, mesianitatea și filiația Sa divină.

Alături de trimisul legitim au fost și vor apare mereu simulatori și falși Mesia care își vor revendica o misiune salvatoare a popoarelor.

În Vechiul Testament, la Deuteronom se amintește de cazul profetului al cărui mesaj nu este de la Dumnezeu și că trebuie să moară pentru fapta ce a făcut-o.

„Iar proorocul care va îndrăzni să grăiască în numele Meu ceea ce nu le-am poruncit Eu să grăiască, și care va grăi în numele altor dumnezei, pe un astfel de prooroc să-l dați morții.

Dacă proorocul vorbește în numele Domnului, dar cuvântul aceluia nu se va împlini și nu se va adeveri, atunci nu grăiește Domnul cuvântul acela, ci-l grăiește proorocul din îndrăzneala lui; nu te teme de El." (Deut. 18, 20—22).

Adevărații profeți demască și condamnă faptele profeților mincinoși:

„Vai de părinții care pierd și împrăștie oile turmei Mele, zice Domnul. De aceea așa zice Domnul Dumnezeul lui Israel către păstorii care pasc pe poporul Meu: Ați risipit oile Mele și le-ați împrăștiat și nu le-ați păzit; de aceea vă voi pedepsi pentru faptele voastre cele rele, zice Domnul.

Iată vin zile, zice Domnul, când voi ridica lui David Odraslă dreaptă și va ajunge rege și va locui cu înțelepciune; va face judecată și dreptate pe pământ, pentru că plânge țara sub blestem." (Ieremia 23. 1—2,5).

În Noul Testament se face de asemenea mențiune de falși păstori:

„Și străbătând toată insula până la Pafos, au găsit pe un oarecare bărbat iudeu, vrăjitor, prooroc mincinos, al cărui nume era Bariisus". (F.Ap. 13, 6).

„Feriți-vă de proorocii mincinoși, care vin la voi în haine de oi, iar pe dinăuntru sunt lupi răpitori". (Mt. 7, 15).

Domnul nostru Iisus Hristos vorbeşte de activitatea fanatică a falşilor mesia, care în zilele de pe urmă, vor face ca mulţi să cadă în apostazie.

„Se vor scula hristoşi mincinoşi şi prooroci mincinoşi şi vor face semne şi minuni, ca să ducă în rătăcire, de se poate, pe cei aleşi." (Mc. 13, 22).

V-am prezentat în puţine cuvinte pe Cel ce a fost trimis de Dumnezeu la plinirea vremii, pe Mesia — Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului, ca nimeni să nu se clintească în credinţa ce o avem în El.

Cu acest Sfânt Praznic Împărătesc, noi creştinii sfârşim al doilea mileniu creştin, în care a strălucit şi a rămas pentru omenire Hristos **„soarele dreptăţii, lumina lumii."** Lumea s-a orientat în aceste două milenii după acest astru ceresc, dar nu putem însă să fim mulţumiţi de noi, căci, deşi am avut lumina şi har peste har, nu am urmat întru totul pe cel ce a fost, este şi va fi Mesia — Unsul.

Mai sunt încă pe planeta noastră miliarde de oameni pentru care Mesia nu a venit sau, mai grav, alţii şi-au făcut ei mesia lor. Ei nu au gustat încă din **„pâinea vieţii": Hristos;** încă, ei, deşi fac parte din istoria binecuvântată de Hristos, sunt în căutare, **dar nu mai au ce găsi, căci ce a fost de găsit, au aflat magii în peştera din Betleem. Comoara acolo era ascunsă şi a fost descoperită de îngeri şi oameni — lumii întregi.**

Iubite frate creştine, vor veni, începând de mâine, la uşa ta, toţi aceia despre care au spus profeţii şi însuşi Iisus Hristos, falşii mesia, falşii hristoşi, să nu le primeşti a lor **„hrană"** căci este otravă pentru sufletul tău.

Mesia Hristos a venit, este cu noi şi va veni întru slavă — pe El îl găseşti în Sfântul Potir al Sfintei Biserici din parohia ta şi cuvântul Lui tot aici, în Sfânta Evanghelie ce este aşezată pe Sfântul Altar, de unde curge ca dintr-un izvor cristalin, dulce şi limpede râul Cuvântului lui Dumnezeu, adresat nouă. În Biserică se află Hristos în mod plenar în trup şi în cuvânt.

Să îi mulţumim lui Dumnezeu acum, la acest ceas de cumpănă între milenii, de tot ce a făcut pentru noi prin jertfa Sa cea mântuitoare. Noi oamenii să-i mulţumim în mod deosebit pentru că ne-am născut creştini, că n-am cunoscut alţi dumnezei străini afară de Dumnezeul nostru, Domnul Savaot.

Doamne, pe Tine te cunoaştem, alt Dumnezeu „afară de Tine nu vrem să ştim", nici noi, nici urmaşii noştri.

Îţi mulţumim Doamne, că ai fost alături de noi în toată această istorie binecuvântată a poporului nostru; strămoşii noştri te-au simţit aproape în fiecare clipă ce a trecut, te-au simţit şi-n sfintele biserici şi mănăstiri, te-au simţit aproape şi-n vremi de bejanie, te-au dus cu ei în Carpaţi, te-au dus cu ei la Războieni, la Plevna, la Oituz şi Mărăşeşti.

Tu, Doamne, cu roua harului, străbunii noştri cu sânge, aţi zidit această ţară, mireasă lui Hristos.

Îmbracă-te dulce Românie în haină albă de mireasă, să vină la tine Mirele tău Hristos, acum, în prag de mileniu trei.

Tinerilor, îndrăzniţi, căci Hristos a promis că va fi cu noi până la sfârşitul veacurilor.

Lui Dumnezeu şi vouă, vă încredinţăm acum ţara.

Iubiţi-o, apăraţi-o, căci în ea se află mormintele părinţilor, fraţilor şi eroilor acestui neam, în ea se află şi Hristos.

Odată cu acest Sfânt Praznic al Naşterii lui Hristos se naşte şi un nou mileniu şi o nouă generaţie — fie binecuvântată de Bunul Dumnezeu.

Doamne, te rog, iartă, mântuieşte şi nemureşte neamul nostru românesc!

† I O A N

Episcopul Covasnei şi Harghitei

Studii şi articole în onoarea
Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu

„... LA CEAS ANIVERSAR ... "

Cu ajutorul lui Dumnezeu, Părintele Arhid. Prof. Dr. CONSTANTIN VOICU, decanul Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Oradea împlineşte frumoasa vârstă de 70 ani.

O viaţă pe cât de frumoasă, pe atât de rodnică în slujba Bisericii străbune şi a teologiei româneşti.

I-am cunoscut de mult bogata activitate pe care a desfăşurat-o in cadrul Institutului Teologic Ortodox din Sibiu, la acea vreme în postul de Rector şi Profesor de Patrologie.

Părintele Voicu, părintele „rector" cum a rămas în conştiinţa noastră şi a generaţiilor de preoţi care au trecut pe la Sibiu, unde mulţi ani a fost rectorul Institutului Teologic, este înainte de toate un om al datoriei bine împlinite.

Slujba şi-a făcut-o pe deplin după cuvântul Apostolului, punând în slujba Bisericii toată priceperea şi toată dăruirea sa.

A pornit de jos, dar sârguinţa şi devotamentul său l-au făcut să străbată toate treptele profesionale ale învăţământului teologic, mai întâi ca asistent, apoi ca lector, ca profesor universitar, ca prorector şi apoi ca rector al acestui Institut Teologic.

Părintele Voicu a avut marele privilegiu de a fi ucenicul devotat al mitropolitului de pioasă amintire NICOLAE BĂLAN, de la care a învăţat bunătatea, dârzenia şi spiritul de sacrificiu. Şi tot de la mitropolitul Bălan, a primit în urmă cu 50 de ani, hirotonia întru diacon.

A pus mult suflet la Sibiu, pentru bunul mers al activităţii Institutului Teologic ca prorector şi apoi ca rector, într-o vreme în care Biserica era marginalizată, iar preoţii şi studenţii teologi erau supravegheaţi cu stricteţe.

A ştiut să lucreze cu înţelepciune rezolvând problemele care se iveau şi erau destul de multe în aşa fel încât an de an numărul studenţilor teologi creştea, iar mulţi preoţi şi călugări în pofida interdicţiei autorităţilor de atunci îşi completau studiile teologice la fără frecvenţă.

Am luptat mult împreună pentru a ridica prestigiul Institutului Teologic din Sibiu, şi cu mari eforturi am reuşit să obţinem dreptul Institutului de la Sibiu, de a acorda titlul de doctor în teologie şi de a organiza cursuri de doctorat.

Au fost ani grei, ani de încercări, dar tenacitatea şi spiritul inventiv ale părintelui Voicu au reuşit să surmonteze toate opreliştile, toate încercările în aşa fel că învăţământul teologic sibian era recunoscut nu numai în ţară, dar şi peste hotare.

A depus o muncă asiduă la Sibiu şi după anul 1989, ca decan al Faculăţii de Teologie, „ANDREI ŞAGUNA", apoi ca decan al nou-înfiinţatei Facultăţi de Teologie din Alba-Iulia, iar acum ca decan al Facultăţii de Teologie din Oradea.

S-a dedicat şi scrisului, contribuind prin lucrările sale la dezvoltarea teologiei patristice româneşti. Îmi vine acum în minte titlul unei cărţi apărute dacă nu mă înşel în 1989: *„Biserica strămoşească din Transilvania în lupta pentru unitatea spirituală şi naţională a poporului român"*.

Acum la ceas aniversar rugăm pe Dumnezeu să reverse harul Său asupra Părintelui Voicu, dându-i sănătate deplină, putere de muncă, întru slujirea catedrei universitare şi a altarului străbun.

LA MULŢI ANI!

† Dr. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ
Arhiepiscop şi Mitropolit

UN PERMANENT URCUȘ PE TREPTELE SLUJIRII

Părintele Arhidiacon profesor dr. *Constantin Voicu* a depășit vârsta pe care psalmistul o socotește ca putând reprezenta o încununare a unei vieți dăruită muncii și împlinirii îndatoririlor față de Dumnezeu și față de oameni. Practic, evenimentul a trecut neobservat, dată fiind activismul și angajarea personală, cu nimic diminuată față de anii anteriori, a septuagenarului nostru confrate și coleg. Într-adevăr, nimeni nu și l-ar putea imagina altfel decât mereu implicat în împlinirea îndatoririlor didactice și administrativ-gospodărești. De aproape un deceniu a devenit și un neobosit călător între Sibiu și Alba Iulia, iar în ultimul timp și la Oradea. Nu sunt puține deplasările la București și în alte părți ale țării, unde calitatea de membru în CNAA îl solicită continuu.

Să încercăm însă, așa cum s-a convenit, o retrospectivă asupra vieții și personalității celui pe care îl omagiem.

S-a născut în 5 decembrie 1929, la Brașov, unde și-a făcut și studiile liceale, la vestita școală șaguniană din orașul de la poalele Tâmpei.

A frecventat apoi cursurile Institutului Teologic Universitar din Sibiu, pe care le-a încununat cu titlul de licențiat (1952). A continuat să se pregătească, la Institutul Teologic din București, frecventând cursurile de doctorat, specializarea Patrologie și Literatură postpatristică. Între 1977—1978 a studiat la Neuchâtel și Geneva, în Elveția.

Activitatea profesională s-a concretizat în îndeplinirea succesivă a unor funcții la una și aceeași instituție: Institutul Teologic Universitar din Sibiu și mai apoi la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu. Amintim astfel:

1. Bibliotecar al Bibliotecii mitropolitane (1952—1959).
2. Secretar șef la Institutul Teologic Universitar Sibiu (1959—1973).
3. Lector la disciplina Patrologie și Literatură postpatristică (1973—1975).
4. Conferențiar la aceeași disciplină (1975—1976).
5. Profesor univ. (1976 și până în 1996).

Între anii 1976—1979 a îndeplinit funcția de prorector al Institutului, iar între 1979—1992 pe cea de rector.

Tot pe linie didactică, se cuvine menționată activitatea desfășurată în calitate de conducător de doctorat. Până în prezent a îndrumat și finalizat pregătirea a peste 25 de doctoranzi, și a făcut parte din mai multe comisii de examen de doctorat.

Din 1996 s-a transferat pe postul de profesor titular de Patrologie și Literatură postpatristică, la Facultatea de Teologie a Universității „1 Decembrie" din Alba Iulia, unde a îndeplinit și funcția de decan.

În urma alegerilor din primăvara anului 2000, s-a transferat la Facultatea de Teologie a Universității din Oradea, fiind ales decan. De altfel, a funcționat și anterior ca profesor asociat la acea facultate.

În calitate de prorector și mai apoi rector al Institutului Teologic Universitar din Sibiu a participat la cel de al doilea și al treilea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxe, care s-au ținut la Atena (1976) și

Boston (1987) şi a fost preşedinte al Comisiei internaţionale pentru pregătirea celui de al patrulea Congres, care s-a ţinut la Bucureşti în 1996.

A activat, de asemenea, în unele societăţi şi asociaţii ştiinţifice internaţionale precum: Asociaţia internaţională de Studii Patristice de la Oxford, Seminarul de Istorie Sud-Est Europeană; Comisia de Istorie Eclesiastică Comparată din România; Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Activitatea de cercetare teologică se reflectă în lista de cărţi, articole şi studii, pe care o anexăm:

Activitate publicistică:

CĂRŢI PUBLICATE:

1. *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur şi actualitatea ei,* Tipografia Eparhială, Sibiu, 1975, 140 p.
2. *Biserica strămoşească din Transilvania în lupta pentru unitatea spirituală şi naţională a poporului român,* Tipografia Eparhială, Sibiu, 1989, 343 p.
3. *TRANSYLVANIA. Romanian History and Perpetuation, Patronagrad by PRO PATRIA cultural-scientific Foundation,* Bucharest, 1993, 448 p., în colaborare.
4. *Transilvania, - istorie şi dăinuire românească - documentele oficiale ungare confirmă -.* Editura Sirius, Bucureşti, 1995, 320 p. în colaborare.

STUDII ŞI ARTICOLE:

1. *Sărbătorile Bisericii şi rostul lor,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1953, p. 127—130;
2. *Lumina culturii,* în „Telegraful Român", 1959, nr. 29—34;
3. *Întâmpinarea Domnului,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1959, p. 65—69;
4. *Mântuirea prin Biserică,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1960, p. 92—95;
5. *Probleme dogmatice în opera „Marele Cuvânt Catehetic" al Sfântului Grigorie de Nissa,* în „Ortodoxia", 1961, nr. 2, p. 214—229;
6. *Hristologia Părinţilor Apostolici,* în „Ortodoxia", 1961, nr. 3, p. 405—418;
7. *Sfântul Ioan Gură de Aur,* în „Telegraful Român", 1961, nr. 43—44;
8. *Gherman S. Titoov, al doilea cosmonaut,* în „Telegraful Român", 1961, nr. 37—38;
9. *Candela, lumânarea şi tămâia,* în „Îndrumătorul Biserices", Sibiu, 1961, p. 138—140;
10. *Pâinea, vinul, apa şi untdelemnul în Cultul Bisericii noastre,* in „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1961, p. 141-145;

11. *Maica Domnului în teologia Sfântului Ioan Damaschinul*, în „Mitropolia Olteniei", 1962, nr. 3—4, p. 165—184;
12. *Sfântul Grigorie de Nazianz* în „Telegraful Român", 1962, nr. 33—34;
13. *Gemenii cosmosului*, în „Telegraful Român", 1961, nr. 39—40;
14. *Gherman S. Titov, al doilea cosmonaut*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1963, p. 56—61;
15. *Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1962, p. 181—186;
16. *Problema omoousios la Sfântul Atanasie cel Mare*, în „Mitropolia Olteniei", 1963, nr. 1—2, p. 3—20;
17. *Sfântul Vasile cel Mare*, în „Telegraful Român", 1963, nr. 3—4;
18. *În Cosmos*, în „Telegraful Român", 1963, nr. 29—30;
19. *Munca după Sfântul Vasile cel Mare*, în „Telegraful Român", 1963, nr. 37—38;
20. *Sfântul Atanasie cel Mare*, în „Telegraful Român", 1963, nr. 47—48;
21. *Părinții Apostolici*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1963, p. 203—207;
22. *Problematica teologiei Sfântului Grigorie de Nissa*, în „Mitropolia Ardealului", 1964, nr. 3—4;
23. *Sfântul Grigorie de Nazianz, despre pace*, în „Telegraful Român", 1964, nr. 7—8;
24. *Din nou în Cosmos*, în „Îndrumătorul Bisericesc, Sibiu, 1964, p. 59—65;
25. *Sfântul Ioan Cassian*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1963, p. 165—166;
26. *Sfântul Ciprian*, în „Telegraful Român", 1965, nr. 17—18;
27. *Sfântul Grigorie de Nissa*, în „Telegraful Român", 1965, nr. 41—42;
28. *Arhiereul Hristos*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1965, p. 147—151;
29. *Mijlocirea Sfinților*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1965, pp. 171—173;
30. *Sfântul Vasile cel Mare și Pacea*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1966, p. 53—56;
31. *Sfântul Vasile cel Mare, despre muncă*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1966, p. 85—88;
32. *Maica Domnului*, în „Telegraful Român", 1967, nr. 33—36;
33. *Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în „Telegraful Român", 1968, nr. 31—32;
34. *Sfinții Trei Ierarhi*, în „Telegraful Român", 1968, nr. 5—6;
35. *Sfântul Grigorie Dialogul*, în „Telegraful Român", 1968, nr. 11—12;
36. *Mitropolitul Dosoftei al Moldovei*, în „Telegraful Român", 1969, nr. 1—2;
37. *Sfântul Ioan Scărarul*, în „Telegraful Român", 1969, nr. 15-16;

38. *Învăţătura Ortodoxă despre Biserică,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1969, p. 88—94;

39. *Sfintele Taine,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1970, p. 119—126;

40. *Sfântul Ioan Damaschin despre Maica Domnului,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1971, p. 161—164;

41. *Sfintele Liturghii şi timpul săvârşirii lor,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1972, p. 127—131;

42. *O entuziastă sărbătoare la Blaj,* în „Telegraful Român", 1973, nr. 25—26;

43. *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoş,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1973, p. 164—166;

44. *Sfântul Ioan Gură de Aur şi unitatea Bisericii,* în „Studii Teologice", 1976, nr. 1—2, p. 72—81;

45. *Războiul de independenţă şi românii sibieni,* în „Mitropolia Ardealului", 1977, nr. 4—6;

46. *Unitatea Bisericii la Sfinţii Părinţi,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1977, p. 236—239;

47. *Comunitatea consiliară în mişcarea ecumenică şi poziţia Bisericilor creştine din ţara noastră,* în „Mitropolia Banatului", 1977, nr. 7-9, p. 588—597;

48. *Sfinţii Trei Ierarhi,* în „Mitropolia Ardealului", 1977, nr. 7—9, p. 499—504;

49. *Munca după Sfântul Vasile cel Mare,* în „Telegraful Român", 1979, nr. 19—20;

50. *Sfântul Duh în teologia interconfesională,* în „Studii Teologice", 1979, nr. 5—10, p. 740—746;

51. *Unitatea Bisericii în oikumene după Sfântul Vasile cel Mare,* în „Mitropolia Banatului", 1979, nr. 4—6, p. 275—285.

52. *Sfinţii Părinţi despre tradiţie,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1980, p. 275—278;

53. *Învăţătura despre creaţie la Sfântul Vasile cel Mare,* în vol. „Sfântul Vasile cel Mare", Bucureşti, 1980, p. 70—93;

54. *Die rumänische orthodoxe Theologie und die Menschenrechte,* în vol. ... „erkampf der Menschenrecht", Hamburg, 1981, p. 98—106.

55. *Institutul Teologic Universitar din Sibiu, 1811—1981,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1981, p. 106—111;

56. *La position de l'Église orthodoxe au sujet de la contestation,* în rev. „Concilium", nr. 178, 1982, p. 33—38;

57. *Sfântul Ioan Gură de Aur şi unitatea Bisericii,* în „Mitropolia Banatului", nr. 1—3, 1982, p. 73—84;

58. *Sfântul Ciprian,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1985, p. 82—83;

59. *Concepţia patristică despre tradiţia biblică,* în „Mitropolia Ardealului", 1985, nr. 7—8, p. 409—421;

60. *Pentru apărarea vieții și a păcii pe pământ*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1986, p. XVI—XVIII;

61. *Anul internațional al păcii*, în „Mitropolia Ardealului", 1986, nr. 1—2, p. 20—31;

62. *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu*, în „Studii Teologice", 1986, nr. 1, p. 81—91;

63. *Î. P. S. Antonie Plămădeală, mitropolitul Transilvaniei, la cinci ani de activitate la Sibiu*, în „Mitropolia Ardealului", 1987, nr. 2, p. 20-31;

64. *Contribuția Astrei la unitatea spirituală a tuturor românilor*, în vol. „Astra — 125 ani de la înființare", București, 1987, p. 89—92;

65. *Conviețuirea frățească a tuturor fiilor țării*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1988, p. XXII-XXV;

66. *Îndatoriri ale cultelor pentru promovarea vieții pe pământ*, în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1989, p. 33—36;

67. *Basilius der Grosse in Leben der rumänischen orthodoxen, Kirche und die Oecumenische aktualität, seiner Lehre über die Heilige Taufe*, în „Die Anfänge des Christentums unter den Völkern Ost und Südosteuropas", Heidelberg, 1989, p. 141—152;

68. *Hristologia cosmică după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în „Studii Teologice", 1989, nr. 4, p. 3—20;

69. *Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos*, în „Învierea", Geneva, 1977, nr. 5;

70. *Învierea Mântuitorului*, în „Învierea", Geneva, 1978, nr. 2;

71. *Circulația scrierilor patristice în teritoriile intracarpatice și specificul spiritualității transilvănene*, în vol. „Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă", Sibiu, 1988, p. 118—142;

72. *Neoiredentism - alte măști, aceeași față -*, în „Telegraful Român", 1989, nr. 41—42 și 43—44;

73. *Sibiul, cetatea marilor vestiri ale neamului* în „Telegraful Român", 1989, nr. 1—2;

74. *Raporturi etnice, istorice și demografice în Transilvania*, în „Telegraful Român", serial, 1988, nr. 9-10, 11-12, 13-14, 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 33-34, 35-36, 37-38, 39-40, 41-42, 43-44; 1989, nr. 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12, în colaborare;

75. *Autorii patristici în spațiul carpato-danubian până în secolul al IX-lea*, în „Revista Teologică", Sibiu, 1991, nr. 4, p. 3-11;

76. *Der Heilige Johannes Chrysostomos und die Einheit der Kirche*, în „Grenzüberschreitende Diakonie", Stuttgart, 1987, p. 4-16;

77. *Sfântul Ioan Damaschinul, premergător al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic*, în „Revista Teologică", 1992, nr. 1, p. 3—11;

78. *Sfinții Părinți mai de seamă ai Bisericii*, în vol. „Credință ortodoxă și viață creștină", Sibiu, 1992, p. 58-96;

79. *Sfântul Ciprian și unitatea Bisericii*, în „Altarul Banatului", 1992, nr. 10—12, p. 36-58;

80. *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în „volumul omagial Dumitru Stăniloae - „Persoană și comuniune-", Sibiu, 1993, p. 589-607;

81. *Orthodox Theology and the Problems of the Environment,* în „The Greek Orthodox Theological Review", 1993, nr. 38/1-4, p. 173-186;
82. *Sfinții Trei Ierarhi și cultura vremilor,* în „Altarul Banatului", 1994, nr. 7-9, p. 21—28;
83. *Hristos în viața și opera Sfântului Ignatie Teoforul,* în „Altarul Banatului", 1994, nr. 10-12, p. 15-38;
84. *Munca și rugăciunea la Sfinții Părinți,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1991, p. 175-180;
85. *Părinții Apostolici,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1992, p. 114—118;
86. *Sfântul Atanasie cel Mare, apărător al ortodoxiei la Sinodul I Ecumenic,* în „Îndrumătorul Bisericesc", Sibiu, 1993, p. 190-193;
87. *Cu privire la Sfinții Părinți,* în „Telegraful Român", 1992, nr. 45—48, p. 4;
88. *Părinții Apostolici,* în „Telegraful Român", 1993, nr. 1—4, p. 5;
89. *Simbolul Apostolic,* în „Telegraful Român", 1993, nr. 5—6, p. 4;
90. *Învățătura celor 12 Apostoli,* în „Telegraful Român", 1993, nr. 11—12, p. 3;
91. *Sfântul Clement Romanul,* în „Telegraful Român", 1994, nr. 1—4, p. 7;
92. *Sfântul Ignatie al Antiohiei. „Viața și opera",* în „Telegraful Rommân", 1994, nr. 5—8;
93. *Învățătura Sfântului Ignatie al Antiohiei,* în „Telegraful Român", 1994, nr. 21—24;
94. *Sfântul Policarp,* în „Telegraful Român", 1994, nr. 31—34;
95. *Sfântul Justin Martirul și Filosoful. Viața și opera,* în „Telegraful Român", 1994, nr. 37—38;
96. *Învățătura Sfântului Justin Martirul și Filosoful,* în „Telegraful Român", 1994, nr. 41—42;
97. *Sfinții Trei Ierarhi și cultura,* în „Legea Românească", 1994, nr. 1.
98. *Sfinții Trei Ierarhi,* în „Credința Ortodoxă", 1996, nr. 1, p. 7-15;
99. *Elementul apologetic în actele martirilor,* în „Credința Ortodoxă", 1996, nr. 2, p. 23—41;
100. *Sfântul Ioan Damaschin, apărător al Sfintelor Icoane,* în vol. „Teologie, slujire și ecumenism", Sibiu, 1996, p. 412—424;
101. *Preocupări umaniste la Mitropolitul Andrei Șaguna,* în „Revista Teologică", 1996, nr. 1—2, p. 7—12;
102. *Tațian Asirianul,* în „Telegraful Român", 1995, nr. 1—2;
103. *Teofil al Antiohiei,* în „Telegraful Român", 1995, nr. 3—4;
104. *Epistola către Diognet,* în „Telegraful Român", 1995, nr. 5—6;
105. *Tertulian,* în „Telegraful Român", 1995, nr. 11-12, 13-14, 15-18;
106. *Atenagora,* în „Telegraful Român", 1995, nr. 29—30;
107. *Alianța sașilor și slovacilor din Regatul ungar,* în „Telegraful Român", 1992, nr. 1;
108. *Sfânntul Irineu,* în „Telegraful Român", 1996, nr. 17-18 și 19-20;

109. *Rolul Bisericii Române din Transilvania şi Banat în păstrarea fiinţei naţionale a poporului român*, „Telegraful Român", un serial de 10 numere începând cu 7—8 din 1997;

110. *Minucius Felix*, în „Telegraful Român", 1996, nr. 7—8;

111. *Sfântul Ambrozie*, în „Telegraful Român", 1997, nr. 19—20.

Alte aspecte ale activităţii pe planul dialogului ecumenic intern şi extern rezultă din următoarea situaţie, pe care de asemenea o anexăm:

PARTICIPĂRI PE PLAN INTERNAŢIONAL CU SUSŢINERE DE CONFERINŢE SAU REFERATE. VIZITE DEOSEBITE.

Pe plan extern:

1. Al doilea Congres al şcolilor de teologie ortodoxă, Atena, august, 1976;
2. Consultaţie ecumenică, Ferch (R.D.G.), noiembrie 1977;
3. Cea de a doua Consultaţie ecumenică, Buckov (R.D.G.), mai, 1978;
4. Consultaţia „Bazele teologice ale drepturilor omului", Geneva, mai, 1980;
5. Simpozion teologic, Universitatea din Hamburg, noiembrei, 1980;
6. Institutul Ecumenic, Bossey (Elveţia) — iulie, 1981;
7. Congres teologic la Universitatea Pontificală Salamanca, Spania, iunie, 1982;
8. Pregătirea celei de a şasea Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Institutul Ecumenic, Bossey, Elveţia, iulie, 1982;
9. Săptămâna ortodoxă, Institutul Ecumenic, Bossey, mai, 1983;
10. Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Programul ecumenic, Geneva, aprilie, 1984;
11. Învăţământul teologic în Biserica Ortodoxă Română, la Facultatea de Teologie a Universităţii din München, august, 1985;
12. Consultaţie ecumenică la Universitatea Heidelberg, mai, 1984;
13. Academia Teologică din Zagorsc (U.R.S.S.), 300 de ani de învăţământ teologic;
14. Syndesmos, Leningrad (U.R.S.S.), februarie, 1986;
15. Întronizarea Patriarhului Partenios I al Alexandriei, Alexandria, (Egipt), martie, 1987;
16. Evaluarea întrunirilor ecumenice, Institutul Ecumenic Bossey, mai, 1987;
17. Vizita P. F. Patriarh Teoctist în Austria, iunie, 1987;
18. Al III-lea Congres al şcolilor de teologie ortodoxă, Boston (S.U.A.), august, 1987;
19. Al VI-lea Congres European de teologie evanghelică, Viena, (Austria), septembrie, 1987;
20. Douăsprezece secole de la cel de al şaptelea Sinod Ecumenic, Constantinopol, octombrie, 1987;
21. Simpozionul „Biblia de la Bucureşti", Viena, noiembrie, 1988;
22. Congresul „Pace prin dreptate", Basel (Elveţia), mai, 1989;

23. Simpozion organizat de Institutul Sud-Est European, Heidelberg, august, 1989;
24. Diaconia în Biserica Ortodoxă Română, Universitatea din Kempten (Germania), mai, 1990;
25. 1 Decembrie, aniversare, Viena, 1990;
26. Simpozion Eminescu, Chişinău, ianuarie, 1991;
27. A 7-a Adunare Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor, Canberra (Australia), februarie, 1991;
28. Simpozion ortodox, Universitatea din Graz (Austria), iunie, 1991;
29. A X-a Adunare Generală a conferinţei Bisericilor Europene, Praga, septembrie, 1992;
30. „Biserica Fraţii Domnului" din Olomouc (Cehoslovacia), septembrie, 1992;
31. Academia Teologică din Chişinău, Simpozion, februarie, 1992;
32. Simpozion ecumenic organizat de „Pro Oriente", Viena, iunie, 1992;
33. Simpozion organizat de „Pro Oriente": Religiile şi Bisericile din vechea Austrie, Salzburg (Austria), noiembrie, 1992;
34. Dialogul Vechi Catolic-Ortodox, Frankfurt, iunie, 1993;
35. Dialogul Ortodox-Catolic de rit bizantin / greco-catolic, Mödling — Viena, septembrie, 1993;
36. Ziua eroilor români de la Viena, 1 noiembrie, 1993;
37. Sfinţirea Catedralei din Sommerein (Austria), 9 ianuarie, 1994;
38. Sesiunea de comunicări ştiinţifice de la „Institutul biblic Emanuel" din Oradea, 5 aprilie, 1996;
39. Simpozion ortodox-greco-catolic, organizat de către „Pro Oriente", Viena, 27 mai — 1 iunie, 1996;

Pe plan intern:

1. Cursurile de vară de romanistică, Sinaia, 30 iulie, 1996;
2. Al patrulea Congres al Facultăţilor de Teologie, Bucureşti, 12 — 16 august, 1996.

Cu mult devotament, profesorul dr. Constantin Voicu s-a dedicat o viaţă întreagă slujirii ca diacon la Catedrala mitropolitană.

Din timpul când a purtat agendele funcţiei de rector au rămas importante realizări pe plan administrativ-gospodăresc.

Generaţiile de studenţi care s-au perindat pe băncile Institutului Teologic din Sibiu îi păstrează amintirea unui adevărat şi iubitor părinte, care i-a înţeles şi le-a arătat permanent bunăvoinţă.

În relaţiile cu colegii, părintele prof. Constantin Voicu a fost un om al păcii şi bunei înţelegeri.

Toate aceste calităţi au izvorât dintr-un suflet nepătimaş, deschis, sincer şi cu consideraţie faţă de alţii.

Ne bucurăm să-l vedem şi astăzi prezent printre noi. De altfel, nici nu l-ar putea cineva despărţi de dragostea pe care o are pentru facultatea unde a studiat şi căreia i s-a dăruit cu toată energia şi căldura sufletului său.

Îi dorim colegului nostru sănătate, zile îndelungate şi întru toate cele de folos bună sporire.

Decan,
Pr. prof. dr. DUMITRU ABRUDAN

SFINȚII TREI IERARHI ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC

În anul 1936, reprezentanți ai școlilor teologice din lumea ortodoxă întruniți în Congresul teologic de la Atena pentru a găsi noi metode pedagogico-creștine menite să dea un nou impuls și o nouă orientare învățământului teologic, în unanimitate au ales, o dată cu principiile teoretice și modelele inegalabile în istoria Bisericii, ca purtătoare a vredniciilor slujirii preoțești, pe Sfinții Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, drept patroni ai viitorilor preoți în școală. De atunci, cei ce ostenesc ca dascăli și cei ce ucenicesc în instituțiile de pregătire preoțească au ca povățuitori și mai ales ca ocrotitori pe Sfinții Ierarhi amintiți, consacrați de Biserică ca „Mari Dascăli ai lumii și Ierarhi".

Hotărârea de a pune școlile teologice sub patronajul spiritual al Sfinților Trei Ierarhi este o consfințire oficială a ceea ce de fapt exista prin însăși firea lucrurilor, căci este greu de conceput educație în vederea preoției fără apelul la viața, la operele și râvna misionară a triadei de arhierei" care ne introduc, fără să observăm, în atmosfera timpului lor, pe care istoria l-a înregistrat ca fiind „de aur". Timpul sau veacul „de aur" de atunci și în continuare ne oferă „modele de aur" și cu ele soluțiile „de aur" în gândirea teologică, în propovăduire și în misiunea creștină, la care încercăm să ne angajăm încă din momentul studiilor teologice în modelarea omului, tânărului, care în cazul nostru se apropie de slujirea preoțească astăzi, pentru vremea noastră.

De aceea, sărbătoarea de astăzi este, mai întâi, moment de reculegere, de conștientizare a dimensiunilor slujirii preoțești pentru care ne pregătim. Pomenirea Sfinților Trei Ierarhi și cinstirea lor, cu cântări și laude, ne introduc în ambianța slujirii lor, a dăruirii lor totale lui Dumnezeu și oamenilor. În același timp, chipurile lor aureolate de nimbul sfințeniei, de cununa aleșilor Arhiereului Hristos strălucesc ca soarele din înaltul slavei Prea Sfintei Treimi, pe care au slujit-o și au apărat-o, iar acum o măresc pururea, mijlocind acolo pentru noi.

Sărbătoarea Sfinților Patroni, departe de a ne întoarce cu 16 secole în urmă, are darul de a-i aduce peste 16 veacuri, printre noi, pe Sfinții Ierarhi, care mai mult ca în alte ocazii ne împărtășesc aievea experiența lor și biruințele care i-au consacrat în slujire și mai ales, amănuntele legate de perioada începutului devenirii lor ca oameni ai timpului lor și ca slujitori ai lui Hristos.

Vom încerca deci să analizăm câteva aspecte legate de tinerețea Sfinților Ierarhi și felul în care, astăzi, experiența lor este și a studenților noștri teologi.

A-i ști pe Sfinții Trei Dascăli și Ierarhi modele și ocrotitori ai tineretului studios teologic este o adevărată șansă. Foarte rar se întâmplă ca modelul să întruchipeze complexitatea problemelor legate de educație prin **cultură și virtute,** într-o perioadă a tinereții când crite-

riul alegerii este foarte sever, având prioritate între „cei preferaţi" îndeosebi gânditorii şi modelele tinereţii.

Sfinţii Trei Ierarhi împlinesc, cu prisosinţă, această exigenţă, putând să le vorbească astăzi tinerilor, nu cu cuvinte şi expresii extrase din scrisul maturităţii, ci cu puterea propriului lor exemplu tineresc. Nu din înaltul amvonului, nici din solitudinea pustiei şi izolării ne vorbesc la această vârstă, ca a noastră, ci din frământările şi istovitoarea muncă pe băncile şcolilor Cezareii Capadociei, Bizanţului, Alexandriei, Antiohiei Orientului, Atenei „celei de aur", care au contribuit, în mare măsură, la conturarea personalităţii lor şi au fost o bază solidă a edificiului cultural spiritual al marilor bărbaţi ai umanităţii şi sfinţi ai Bisericii creştine.

*

„Corabia Bisericii creştine, abia strecurată cu legiuni de martiri şi de mărturisitori printre stâncile şi primejdiile persecuţiilor din Imperiul Roman, ieşită la largul istoriei universale, plutea pe o mare furtunoasă suferind smucituri, spărturi şi pierderi grele, cum nu se cunoscuse până atunci".

Marii ei protectori din vremea de libertate, ca Sfântul Constantin cel Mare, erau urmaţi la tronul imperial de oameni slabi şi corupţi, tentaţi mai curând să privilegieze păgânismul şi ereziile, decât creştinismul şi adevărata învăţătură evanghelică.

În aceste împrejurări dificile şi pe plan politic şi religios, Biserica creştină prin atleţii ei, ierarhi şi creştini, a trebuit să-şi înmulţească eforturile de rezistenţă, dar şi de purificare, prin asceză şi cultură, care dau consistenţă caracterului creştin şi înarmează omul cu resurse suficiente de mărturisire.

Între cei aleşi de Dumnezeu din rândurile unor familii ilustre, pentru care educaţia şi modelarea fiinţei umane erau crezul total al vieţii şi al reuşitei, se disting ca nişte luceferi tinerii capadocieni ai veacului IV: Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie de Nazianz, împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur din Antiohia Siriei.

Pentru aceasta, înainte de a evidenţia vremea studiului tinerilor sfinţi, este locul de a venera, după cuviinţă, acele familii creştine ilustre, adevărate şcoli unde s-au conturat vieţile şi virtuţile sfinţilor de mai târziu. Au rămas celebre nume ca: retorul Vasile, fiul Macrinei cea Bătrână, catehizată de Sfântul Grigorie Taumaturgul, pioasa Emilia, părinţii Sfântului Vasile; bătrânul episcop de Nazianz Grigorie şi Nona, părinţii Sfântului Grigorie Teologul; Secundus şi Antuza, părinţii Sfântului Ioan Gură de Aur.

Starea materială bună, dar mai cu seamă râvna morală şi conştiinţa educaţiei, în schimbul oricăror sacrificii ale familiilor evocate au permis tuturor celor trei sfinţi urmarea şcolilor vremii până la studiile universitare.

*

Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie au primit primele noțiuni elementare de școlire: scris, citit și socotit, în familiile lor, propriii părinți fiindu-le și primii dascăli, atât în cele ale culturii, cât și în ale credinței creștine. Așa se explică seriozitatea și continuitatea marilor capadocieni, fără urmă de contradicție, în muncă, pe toată perioada studiilor. Ambii își amintesc cu emoție de părinții lor. Vasile Retorul era socotit în Pont drept „dascăl obștesc de virtute", iar Grigorie, tatăl Sfântului Grigorie, era „de o bunătate rară, drept și simplu în purtări, ca un alt patriarh Avraam", care i-a dat fiului **„cărți în mână,** care apărau pe Dumnezeu" și l-a pus în legătură „cu oameni din cei mai aleși în caracter". Și oamenii aleși n-au lipsit din anturajul familiei marelui capadocian. Philatios și Gorgonia erau bunicii după mamă, Amfilohie, văr, Euphemios și Amfilohie de Iconiu erau printre prietenii apropiați familiei.

Casele celor doi sfinți părinți au fost în egală măsură și școli de sfințenie creștină, încât șase din membrii familiei Sfântului Vasile au intrat în calendar ca sfinți, iar din familia Sfântului Grigorie, nume ca Grigorie, Nona, Gorgonia, Cezar s-au adăugat șirului de modele creștine consacrate.

Înarmați cu virtuți și cu început bun în cele ale științei, au urmat cursurile școlilor de la Cezareea Capadociei, unde s-au exersat în arta elocinței. Pentru Sfântul Grigorie Teologul, Cezareea era „profesoara artei sale oratorice". Vasile, după mărturia prietenului său, Sfântul Grigorie, s-a impus atât în ochii profesorilor, cât și ai colegilor: „Pe profesori îi egala, iar pe colegi îi depășea în tot soiul de științe". „Era retor între retori, chiar înainte de a se urca la tribuna de conferențiar. Era filozof între filozofi, chiar înainte de sistemele filozofice. Pentru creștini era preot chiar înainte de preoție". Acestea l-au impus pe atunci pe Vasile ca „model de student la școala retorică și școala generală, pe care le frecventa la Cezareea".

Datele venindu-ne din mărturia prietenului său, Sfântul Grigorie, înțelegem ușor că prietenii nu puteau, în cazul lor, să aibă decât preocupări similare, încât vorbind de unul, îl subînțelegi pe celălalt. Și aceasta a durat toată viața. Și după aceea... la Dumnezeu.

De la Cezareea, Vasile s-a îndreptat spre Bizanț, capitala imperiului, unde predau vestiții filozofi sofiști ai vremii. Se pare că aici l-a cunoscut și audiat pe Libaniu, care venea de la Antiohia pentru cursuri. Probabil, Libaniu, vestitul dascăl al Sfântului Ioan Gură de Aur, a reușit să-l cunoască destul de bine și pe Vasile, când mărturisește că: „profesorul n-a mai întâlnit pe cineva asemenea fostului său elev". Poate, prin acesta s-ar întrevedea o legătură între cei doi capadocieni — desigur indirectă și incertă — și Sfântul Ioan, prin ucenicia la profesori comuni în locuri și la date diferite.

Este punctul culminant din viața Sfântului Vasile când, chiar înainte de Atena, prin cunoștințele sale și seriozitatea vieții promitea și demonstra că: **„creștinismul egalează păgânismul sub raportul gustului literar și al științei".** Afirmația este un răspuns la miracolul do-

minării și depășirii păgânismului și chiar a filozofiei de către Sfinții Părinți. Pe aici este calea. În discuțiile și polemicile cu oamenii mari ai timpului nu se putea intra decât pe ușa principală, aceea a cunoașterii, a științei și a competenței. Și de atunci, acesta este crezul tuturor celor ce le urmează Sfinților Ierarhi și Părinți în Biserică.

Sfântul Grigorie de la Cezareea Capadociei și-a continuat studiile la Cezareea Palestinei, unde a luat contact cu școala înființată aici în secolul III de Origen. Va fi studiat Exapla lui Origen și biblioteca celebră cercetată și de Pamfil preotul și de Eusebie de Cezareea. Știm că acolo se studiau, în două cicluri: unul laic și altul creștin, următoarele materii: **logica, dialectica, fizica, geometria, aritmetica, astronomia, etica.** Între dascălii celebri pe care i-a audiat Sfântul Grigorie se cunosc Euzoius și retorul Thespesios. De aici pleacă la Alexandria, unde fratele său, Cezar, studia medicina, în Alexandria, unde strălucea Sfântul Atanasie cel Mare „în culmea gloriei sale", căruia Sfântul Grigorie i-a dedicat la sfârșitul vieții un celebru panegiric.

Etapa de vârf în desăvârșirea studiilor părinților și patronilor noștri spirituali este însă „Atena cea de Aur".

Primul a sosit Sfântul Grigorie, care povestește cu rar talent peripețiile din Egipt la Atena, cât și unele dificultăți legate de acomodarea în mediul atic oarecum străin tinerilor studioși ca ei. Din descrierea Sfântului Grigorie aflăm și câte ceva din preocupările și riturile universitare ateniene ale vremii, care cereau noilor veniți o inițiere specială, în care „gluma se împletea cu seriosul". Era o inițiere și o acreditare în starea de student prin rituri și formule magico-religioase ca baia rituală, de exemplu, sau umilirea în public pentru ca noul venit să înțeleagă noua stare și să intre cu smerenie în viața studențească ateniană.

Sfântul Grigorie, după propria-i mărturisire, s-a supus acelui rit, dar pe prietenul său, Vasile, l-a apărat, întrucât firea și temperamentul său ascetic și seriozitatea l-ar fi împiedicat să se supună. Pentru Vasile, Atena avea alt sens și o vedea de la început cu alți ochi decât înșiși aticii. Se considera trimis acolo „de Dumnezeu și de neostoita-i sete de cunoaștere și de știință". Vechile asociații ateniene îl inspiră pe Vasile, nou sosit în Academie, ca să creeze noi relații colegiale, bazate pe alte principii. Asociația, al cărui președinte era Vasile, ajutat de colegul său Grigorie, era apreciată de mulți. Studenții erau îndemnați în promovarea culturii și a virtuților, avându-l magistru pe colegul lor Vasile, „deși ei, în comparație cu mersul și caracterul președintelui erau ca niște pietoni care se luaseră la întrecere cu un car de Lydia".

Accentul în acea confrerie studențească cădea, în primul rând, pe apropierea umană, pe respect și pe demnitate, din care decurgea deschiderea studenților unul față de altul și întrajutorarea frățească. Asociația Sfântul Vasile de la Atena, prin reușita ei într-o lume împestrițată ca aceea a veacului IV, unde oamenii erau clasificați în funcție de nume, provincie, avere, demnitate etc., este o operă de pionierat în lumea studențească. Ea a creat un spirit de solidaritate co-

legială și umană, de afecțiune reciprocă, de iubire între semeni și a îmbunătățit substanțial raporturile între profesori și studenți.

La Atena, patria filozofilor, după o rapidă acomodare și înscriere în obiceiul locului, sfinții capadocieni s-au îndreptat însetați spre fântânile adânci ale apelor filozofale, din care s-au adăpat cu nesaț până au devenit ei înșiși surse de cunoaștere pentru alții.

Între magiștrii Atenei pe care i-au putut audia, istoricii Socrat și Sozomen menționează pe Himeriu și Proheresiu, un compatriot capadocian care, după mărturisirea Sfântului Grigorie, „zguduia lumea cu cuvântările sale improvizate", iar venirea lui în corpul profesoral al Atenei era „o lovitură de trăsnet ce a primit Atica odinioară. Tot poporul sofiștilor cu vorbirea frumoasă ceda palmaresul lui Proheresiu".

La Atena, între disciplinele preferate ale tinerilor capadocieni au fost **retorica** și **filozofia**. Între celelalte materii, Sfântul Grigorie amintește: **gramatica, astronomia, geometria, aritmetica, medicina, morala.** Nu au fost ocolite nici celelalte cursuri din cununa celor 7 arte liberale: **gimnastica** și **muzica.**

Dacă ne impresionează, pentru vremea aceea, câmpul vast, de studiu, de la științele umaniste la cele morale și până la cele exacte, va trebui, ca tineri teologi, să fim și mai mult uimiți de felul în care Sfinții Ierarhi au ierarhizat și sistematizat valorile, cât și de modul în care și-au păstrat identitatea, urmând pe calea sinuoasă a privațiunilor și studiului intens spre vocația în care credeau, cultivând-o până la atingerea scopului final: desăvârșirea lor și prin ei, a semenilor.

Sfinții Vasile și Grigorie, ca și Sfântul Ioan Gură de Aur, la Antiohia, din tinerețe au realizat ordinea interioară, prezentându-se în afară, ca și înăuntru: echilibrați, tineri de caracter și de o aleasă ținută morală și civică. Numai așa vom înțelege cum a fost posibil să urce deodată pe piscurile științei și ale vieții creștine. Pentru ei, cultura, știința și tot ceea ce înaintașii au produs nu era în contradicție cu scopul principal: slujirea omului prin slujirea adevărului, a lui Dumnezeu. Ba chiar sunt printre primii care au conciliat așa-zisele contrarii: filozofia păgână cu creștinismul. Și aceasta încă de la fragedă vârstă.

Ne-a rămas celebră omilia Sfântului Vasile cel Mare adresată tinerilor și prin ei, nouă: „Să nu vă minunați, dar, dacă vă spun că prin propria mea cercetare am găsit ceva mai bun pentru voi, care frecventați în fiecare zi pe profesori și sunteți în legătură cu bărbații celebri din vechime prin scrierile pe care aceștia le-au lăsat ...". Fără a-i îndemna la imitare nechibzuită și urmare orbească a experiențelor anticilor, le recomandă însă, ca din pricina vârstei, care nu-i îndreptățește să înțeleagă Sfintele Scripturi, să-și exercite „ochiul sufletului, ca în umbră și oglindă, cu alte învățături care nu se deosebesc cu totul de ale noastre, imitând pe soldații care prin exerciții de luptă pe câmpul de instrucție, exersându-și mâinile și picioarele, dobândesc o deosebită dibăcie, așa că datorită instrucției sunt victorioși în lupte;

.. trebuie să stăm de vorbă cu poeţii, cu scriitorii, cu oratorii şi cu toţi oamenii de la care am putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului,... să ascultăm învăţăturile sfinte şi de taină după ce am **fost iniţiaţi mai întâi în literatura profană. După ce ne-am obişnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile şi spre lumina lui**... Trebuie, deci, să citiţi (recomandă Sfântul Vasile, s.n.) şi voi scrierile autorilor profani, aşa cum fac albinele: acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile peste care se aşază, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înţelepţi, să luăm din cărţi ce ni se potriveşte nouă şi cât se înrudeşte cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Şi după cum, atunci când culegem flori de trandafir, dăm la o parte spinii, tot aşa şi cu nişte scrieri ca acestea".

Am inversat voit ordinea vieţii şi a uneia din lucrările Sfântului Vasile, tocmai pentru a releifa că sfântul părinte a vorbit şi a recomandat altora ceea ce el însuşi a experiat. De aceea scrierile lui sunt, de fapt, viaţa lui şi ni le însuşim împreună.

Aşa va fi fost atmosfera de studiu pe băncile universitare din Atena celor 16 secole deja trecute. Parcă azi ne-ar povesti unul dintre ei, ne-ar dezvălui şi alt mister al reuşitei şi, cu acesta, o nouă metodă de lucru pentru noi. Să-l lăsăm pe Sfântul Grigorie să încununeze el însuşi cu verbul său măiestru viaţa de fiecare zi, ca student, împreună cu Vasile, la Atena, descriere perlă a literaturii patristice: „Mai târziu, când după trecerea timpului ne-am mărturisit reciproc aspiraţiile intime şi (faptul) că ţinta străduinţelor noastre este filozofia, din acea clipă am avut totul în comun; trăiam sub acelaşi acoperământ, mâncam la aceeaşi masă, aveam aceleaşi păreri, trăiam în deplină armonie şi ne spoream reciproc, cu multă râvnă, dragostea unuia către celălalt. Iubirile trupeşti, întrucât au bază trecătoare, trec şi ele întocmai ca florile de primăvară, deoarece nici o flacără nu dăinuieşte mai mult decât materia care o produce, ci se stinge o dată ce materia combustibilă s-a consumat; tot aşa se petrece lucrul şi cu dragostea, se stinge îndată ce s-a consumat jarul ei. Dimpotrivă, iubirile curate şi plăcute lui Dumnezeu, având o temelie solidă, sunt cu mult mai durabile şi cu cât ni se dezvăluie mai mult frumuseţea lor, cu atât mai mult se leagă de ele şi leagă şi între ele,pe cei ce iubesc acelaşi lucru. Aceasta este, doar, legea dragostei celei mai presus de noi. Aşa fiind raporturile dintre noi şi pe astfel de «columne de aur fiind sprijinită această clădire solidă», cum zice Pindar, progresam mereu folosindu-ne de ajutorul lui Dumnezeu şi de dragostea noastră.

O, cum să nu vărs lacrimi când îmi aduc aminte! Pe amândoi ne imboldeau aceleaşi speranţe spre învăţătură, adică spre ceea ce este mai dorit de oameni şi, cu toate acestea, invidia era departe de noi, fiind împinşi numai de râvnă. Ne luptam între noi nu pentru întâietate, ci ne luam la întrecere cum să ne-o atribuim unul altuia, întrucât fiecare socotea gloria dobândită de celălalt ca şi a sa proprie. Se părea că ,avem amândoi un singur suflet care punea în mişcare două trupuri. Chiar dacă ar trebui să nu credem pe cei ce afirmă că «toate

sunt în toţi», în cazul nostru este de crezut că fiecare din noi eram în celălalt şi prin celălalt. Un singur lucru urmăream amândoi: virtutea şi realizarea speranţelor viitoare, să trăim adică viaţa viitoare înainte de a fi părăsit pe cea de aici... Cunoşteam numai două căi: cea dintâi de mare preţ, cea de-a doua de o valoare mai mică; cea dintâi ducea spre casele noastre sfinte (Biserica, n.n.) şi spre profesorii care propovăduiau în ele, pe când cea de a doua, la profesorii de ştiinţă profană... Aceste exemple (spune Sfântul Grigorie), pot da o imagine a felului nostru de trai printre colegii noştri".

Numai aşa înţelegem performanţele la care au ajuns şi mai cu seamă motivul pentru care, şi după trecerea din această viaţă, au rămas împreună, intrând în prietenia Mirelui Hristos.

Cam aceleaşi lucruri se pot spune şi despre Sfântul Ioan Gură de Aur. Chiar dacă n-a beneficiat de prietenia unui Grigorie spre a ne aminti amănunte din vremea şcolirii sale, suntem încredinţaţi de rara sa capacitate şi seriozitate în studiu. O singură frază ar fi suficientă să cuprindă totul. Fiind întrebat vestitul Libaniu pe cine se gândeşte să-l lase urmaş la retorică, a răspuns: „Pe Ioan, dacă nu l-ar fi furat creştinii". Despre puţini tineri studioşi din acea vreme se puteau face asemenea aprecieri, mai ales din partea unor autorităţi ca Libaniu.

Încununaţi cu titluri şi gratulaţi de profesori, se rup cu greu sau mai curând Atena, profesorii şi colegii se despart cu lacrimi în ochi de Vasile şi apoi de Grigorie. Erau în vârful vredniciei culturale, gata să ocupe orice loc în retorică, arta râvnită în secol. Au sacrificat câtva timp „lumii şi scenei ei", ca foarte repede să se orienteze spre firul vocaţiei pentru care se pregătiseră. Mai întâi, Vasile se retrage în Pont unde îşi continuă studiile, în tăcere şi solitudine, la „Universitatea sfintelor nevoinţe monahale", întemeind o mânăstire după modelul celor văzute în Egipt, Siria şi Palestina. Aici cheamă pe prietenul său Grigorie cu care, ca şi la Atena, continuă, în duhul aceleiaşi făgăduinţe şi prietenii, munca de desăvârşire. Cu o deosebire. **De acum lucrează ei pentru alţii.** Aplecându-se cu migală pe textele lui Origen, punând în aplicare vastele lor cunoştinţe filozofice, literare şi teologice, realizează o operă **iarăşi de pionierat:** „Filocalia", iubire de adevărată frumuseţe spirituală. Cu aceasta se punea baza lucrărilor de spiritualitate ortodoxă, sinteză între filozofie şi viaţa creştină, **unde adevărul nu se învaţă, ci se experiază,** devine normă de viaţă. Din acest mod de a lucra şi a gândi se vor inspira apoi majoritatea Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, care au ţinut cumpăna dreaptă **între studiu şi rugăciune, între intelect şi spirit,** între omenesc şi dumnezeiesc.

Oricât de atrăgătoare ar fi retragerea în solitudinea pontică şi oricât de roditoare munca în „lavra" întemeiată, Sfinţii Ierarhi au trebuit să-şi valorifice talanţii **în condiţiile şi locurile unde Biserica avea nevoie.**

Plecându-se, fiecare, cu smerenie, în faţa exigenţelor misionare, au acceptat să transforme teologia şi cultura achiziţionate în şcoli şi

în mănăstiri **din experienţă personală în viaţă comunitară, în teologie slujitoare** în mijlocul problemelor şi al lumii cu frământările ei. Prezenţa lor în responsabilităţi bisericeşti pe care nu le-au râvnit, nici nu le-au cultivat, a fost o binecuvântare pentru creştinătate. Tocmai datorită înţelegerii lor şi neobositei osteneli, au transformat scaunele episcopale în amvoane ale dreptei învăţături şi tribune ale dreptăţii umane şi sociale, adevărate confrerii umane.

Coborând din familii ilustre, căliţi la cele mai renumite şcoli ale timpului, însă permanent atenţi la chemarea lui Hristos, i-au răspuns cu dăruire slujindu-L prin slujirea omului pentru care „Însuşi Dumnezeu Fiul S-a făcut om".

Slujirea Sfinţilor Ierarhi: Vasile, Grigorie şi Ioan este dăruire unică lui Dumnezeu şi omenirii. Tinerilor le-au lăsat modelul însuşirii culturii şi încredinţarea că **fără muncă susţinută, împletită cu virtutea, nu se poate aştepta biruinţa în viaţă.** Monahilor le-au pus la îndemână noi metode şi reguli de viaţă echilibrată între studiu, rugăciune şi apostolat. Teologilor le-au lăsat o comoară de lucrări şi idei, care i-au aşezat în galeria „marilor Dascăli ai lumii". Bisericii i-au oferit toată viaţa lor, căci numai o dăruire totală, în duhul evanghelic, înscrie pe cineva în cinstea şi slujirea Apostolilor. Pentru acestea, Sfântul Vasile este numit „cel Mare", Sfântul Grigorie poartă numele Teologiei, pe care a întruchipat-o, iar Sfântul Ioan pe cel de Gură de Aur, pentru neegalabilele sale predici cu adevărat ţesute din cuvinte de aur, care nu puteau veni decât de la o inimă şi o gură „de aur".

Nouă, celor de astăzi şi în special studenţilor, sfinţii ne amintesc toate etapele tinereţii lor, cu problemele ce le ridică ea însăşi, cu rezolvările certe, aşa cum ei au făcut-o. Sfinţii Ierarhi se confruntau cu o lume păgână, fără a avea la îndemână exemple şi modele realizate şi nici opere sistematizate. **Au sistematizat pentru noi tot ceea ce spiritul uman şi creştin produsese.** Sfântul Ioan, între altele, ne aminteşte azi că la vârsta de aproximativ 30 de ani scria „Tratatul despre preoţie", iar Sfântul Grigorie „Cuvântarea despre preoţie", care ar putea fi considerate o „**Magna Chartă a preoţiei**".

Seriozitatea cu care au îmbinat studiul cu rugăciunea, munca cu contemplaţia, este şi îndemnul pe care-l oferă Sfântul Grigorie când scrie: „De aceea, nu-i de ajuns ca păstorul de suflete să nu fie rău, ci el trebuie să se înalţe până la culmea virtuţii. Altfel, nu văd pe ce fel de ştiinţă şi pe **ce s-ar putea baza ca să primească fără teamă sarcina grea a preoţiei.** Mie mi se pare că conducerea oamenilor, a făpturilor celor mai pretenţioase şi mai nestatornice este **arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor**".

Acum, în etapa hotărâtoare a devenirii noastre preoţeşti, să folosim cu chibzuinţă timpul, ca şi sfinţii noştri patroni. Să le urmăm cu elanul nostru tineresc exemplul atât de pilduitor, ca în orice clipă să fim gata chemării, aşa cum au fost ei. Iar în momentul părăsirii „Atenei celei de aur", care trebuie să fie (prin preocupările noastre culturale şi duhovniceşti) institutul, să încarnăm virtuţile adevăratu-

lui slujitor al timpului nostru. Vom avea pururea alături icoanele sfinților patroni ai preoției noastre, de la chipurile pictate în Sfântul Altar la rugăciunile și Sfintele Liturghii pe care doi din ei ni le-au lăsat, spre acțiunile concrete ale slujirii, prin înălțimea cuvântului propovăduirii Sfântului Ioan, adâncimea cugetării teologice a Sfântului Grigorie și spiritul jertfelnic al diaconiei faptei Sfântului Vasile.

Cinstindu-le prezența spirituală printre noi să zicem, astăzi, în duh de rugăciune și invocare a milostivirii lui Dumnezeu prin ei: Veniți toți să lăudăm treimea pământească a Sfinților Ierarhi care acum petrec în ceruri, rugându-se lui Hristos pentru noi:

Ierarhii, pe cei ce sunt modele ale adevăratei slujiri arhierești;

Dascălii, pe cei ce sunt „mai mari dascăli ai lumii";

Monahii, ca pe cei ce îi întraripează;

Preoții și studenții, pe cei ce sunt călăuze vii și părinți duhovnicești;

Credincioșii, pe adevărații păstori ai turmei și împreună să-i cinstim:

„Ca cei ce ați fost întocmai în obicei cu Apostolii și lumii învățători, Stăpânului tuturor rugați-vă, pace lumii să dăruiască și sufletelor noastre mare milă".

† Dr. CASIAN CRĂCIUN
Episcopul Dunării de Jos

O BISERICĂ MARTIRĂ — BISERICA ALBANIEI

Între Bisericile Ortodoxe autocefale, puţine au fost cele care au fost atât de crunt persecutate, în deceniile trecute, la fel ca şi Biserica Ortodoxă Albaneză. Poate numai Biserica Rusă a cunoscut o persecuţie crudă după anul 1917, anul Marii Revoluţii Socialiste din Octombrie, dar nici acolo nu s-a mers atât de departe încât religia şi inclusiv Biserica să fie scoasă în afara legii şi interzisă cu desăvârşire, aşa cum s-a întâmplat în Albania.

Biserica Albaniei, ne referim bineînţeles la cea Ortodoxă, a fost recunoscută după multe încercări ca autocefală, prin Tomosul patriarhal al Patriarhiei Ecumenice din anul 1937, pe timpul patriarhului Ecumenic Veniamin I (1936—1946).

La vremea aceea Biserica Albaniei avea 4 eparhii, 19 protopopiate, aproximativ 350 de parohii şi 27 de mânăstiri.

După instaurarea regimului comunist în această ţară în anul 1946, Biserica a fost supusă, la fel ca şi celelalte culte religioase, unor persecuţii şi împilări, e drept la început voalate şi uşoare, dar care s-au înăsprit cu trecerea anilor, ajungând până la a scoate religia în afara legii. Persecuţia acerbă a început în noiembrie 1967, când, prin decretul care reglementa relaţiile Statului Albanez cu cultele religioase, acestea au fost puse într-o situaţie înjositoare. Au început atacurile directe în presă şi la radio, împotriva Bisericii, a clerului şi a manifestărilor religioase. Activitatea Bisericii a fost restrânsă doar la serviciile divine în locaşurile de cult, orice manifestare externă fiind îngrădită. Sinodul Bisericii Albaneze a încercat să discute cu conducerea statului dar fără nici un rezultat. Al Cincilea Congres al P.C. Albanez a proclamat, la 30 noiembrie 1969, Albania *„ca primul Stat ateu de sub soare"*, iar Constituţia socialistă a Albaniei, votată în decembrie 1976, interzicea cu desăvârşire orice manifestare religioasă fie publică, fie particulară.

Printr-un regim ateu draconic, prin legi dure la adresa religiei, Albania a devenit astfel primul stat al lumii care a interzis prin constituţie unul dintre drepturile fundamentale ale omului, acela al libertăţii religioase. A început astfel un război deschis împotriva lui Dumnezeu şi a Bisericii. Toate instituţiile bisericeşti sau religioase au fost desfiinţate iar proprietăţile şi averile bisericeşti au fost naţionalizate. Toţi episcopii şi cei mai mulţi dintre preoţi şi călugări au fost închişi şi au suferit moarte martirică. Cei care au scăpat din închisoare au fost obligaţi să îmbrăţişeze alte îndeletniciri fiind supravegheaţi cu austeritate de către organele poliţiei.

Multe biserici au fost dărâmate, la fel şi mânăstirile, iar altele au fost transformate în muzee, săli de cinematograf, săli de sport (Catedrala arhiepiscopală din Tirana), depozite, grajduri, ateliere mecanice etc., etc. Orice manifestare religioasă, chiar particulară, era pedepsită cu asprime.

Credincioşii erau somaţi să predea icoanele şi cărţile de cult sau de rugăciuni care erau arse în pieţele publice. Pentru cineva care îşi manifesta deschis credinţa sa, pedeapsa era închisoare pe 15 ani, iar pentru semnul crucii făcut în public credinciosul primea automat 5 ani de închisoare.

Cu toată teroarea antireligioasă instaurată de regimul dictatorial al lui Enwer Hodjea, el însuşi fiu de muftiu (preot musulman), totuşi, în ascuns şi cu mari riscuri, viaţa religioasă a credincioşilor a continuat. Tinerii albanezi de astăzi mărturisesc că părinţii lor au zidit în pereţi icoanele pe care le aveau în case pentru a nu fi descoperite şi profanate şi acolo în faţa zidurilor goale îşi făceau pe ascuns rugăciunile dimineaţa şi seara.

Botezurile erau rare şi pe ascuns. Un preot ieşit din închisoare care a fost denunţat că a botezat un copil, a fost condamnat la moarte prin împuşcare. Un luptător dârz pentru drepturile religioase ale poporului albanez a fost mitropolitul grec Sebastian al eparhiei de Drüinopoleos (+ 1995). Acesta întrucât eparhia sa era chiar pe graniţa cu Albania, în fiecare an săvârşea la miezul nopţii slujba Învierii Domnului într-un sat de pe graniţă în aşa fel încât prin megafoanele instalate se auzea slujba Învierii până departe în satele albaneze unde de marile sărbători creştine măsurile de represiune erau extreme.

Într-un sat lângă localitatea Saranta, populat de credincioşi albanezi de etnie greacă, femeile din sat vreme de 30 de ani au întreţinut într-o Biserică a Sf. Gheorghe aflată lângă satul lor pe un deal, o candelă aprinsă în faţa icoanei făcătoare de minuni a Maicii Domnului. În fiecare noapte pe rând ele intrau printr-un tunel ascuns în biserica închisă şi aprindeau candela şi se rugau pentru tot poporul albanez împilat şi robit de cei fără de Dumnezeu. Şi iată că Dumnezeu s-a milostivit la suferinţele şi rugăciunile tainice ale credincioşilor şi după anul 1990 vântul libertăţii a adus eliberare şi pentru poporul albanez după o lungă noapte de teroare ce a durat aproape 45 de ani.

Şi pentru Biserica Ortodoxă ca şi pentru celelalte culte religioase, anul 1990 a adus libertatea mult dorită. La începutul lui ianuarie 1991, patriarhul ecumenic Dimitrios I a numit ca exarh patriarhal pentru Albania pe episcopul de atunci al Andrusei, Anastasios Ianulatos, un teolog vestit, profesor la Facultatea de Teologie din Atena, cu scopul de a se ocupa de reorganizarea Bisericii Ortodoxe Albaneze. În iulie 1991 a primit permisiunea din partea guvernului albanez de a se stabili în Tirana. Între 1-2 august, acelaşi an, a fost convocată Adunarea Generală a Clerului şi Laicatului a Bisericii Albaneze la Tirana la care au participat 15 clerici şi 30 de mireni, reprezentând cele 4 eparhii ale ţării şi care s-a ocupat cu reorganizarea vieţii bisericeşti din ţară. La 24 iunie 1992, Sinodul patriarhal al Patriarhiei Ecumenice, sub preşedinţia Patriarhului Bartolomeu I, a ales cu unanimitate de voturi pe mitropolitul Anastasios al Andrusei ca Arhiepiscop al Tiranei şi al întregii Albanii. În aceeaşi zi Sino-

dul patriarhal a ales și trei noi mitropoliți pentru eparhiile de Korcea, Arghirocastru și Berat.

La 4 iulie 1992 o delegație a patriarhiei ecumenice a vizitat pe președintele Albaniei, Sali Berisha care a declarat că recunoaște alegerea facută de sinodul patriarhal în privința arhiepiscopului Anastasios, dar că nu poate primi ca mitropoliți cetățeni de altă naționalitate decât cea albaneză. De menționat că toți trei mitropoliții noi aleși erau greci. La 2 august același an arhiepiscopul Anastasios a fost instalat în mod solemn ca întâistătător al Bisericii Albaneze în Catedrala „Buna-Vestire" din Tirana, care fusese transformată în sală de sport, și care după 1990 a fost restaurată, în întregime. În iulie 1996 cei trei mitropoliți aleși dar nerecunoscuți de statul albanez, au fost totuși hirotoniți la Constantinopol, dar autoritățile albaneze le-au refuzat categoric intrarea în țară pentru a-și ocupa scaunele. În cele din urmă mitropolitului Ignatie de Berat i s-a permis intrarea în țară, fiind întronizat la 18 iulie 1996. Ceilalți doi și-au făcut cerere de retragere și în locul lor au fost aleși doi clerici de etnie albaneză care au fost imediat recunoscuți de stat și întronizați. În cei 10 ani care au trecut de la dobândirea libertății viața bisericească a reintrat în normal. Au fost restaurate bisericile și mânăstirile care au fost dezafectate cultului, altele noi s-au ridicat pe tot cuprinsul țării (aproximativ 70 de noi biserici). S-a construit o nouă clădire impunătoare pentru Academia Teologică din Tirana și s-a restaurat vechea mânăstire a Sf. Vlasie. Mormântul Sf. Cosma al Etoliei, sfânt și erou național, a fost restaurat din profanarea în care se afla, la fel și mânăstirea închinată lui. S-au pus bazele unei tipografii a Bisericii care editează cărți de cult, cărți de teologie și alte broșuri de popularizare a credinței în limba albaneză precum și revista lunară Ngjalja (Învierea). Apare și un periodic destinat copiilor și tinerilor Gehozu (Bucuria). Din aprilie 1998 funcționează și un post de radio al Bisericii Albaneze. Biserica are în posesia ei un mare Spital în Tirana, numeroase grădinițe, și sub egida ei funcționează numeroase asociații clericale și laice care au menirea de a impulsiona și intensifica viața religios-morală a poporului credincios. După 1990 aproape toți cei nebotezați în timpul anilor de prigoană au primit Taina Sf. Botez, fie în Albania, fie în Grecia. Sf. Sinod în frunte cu arhiepiscopul Anastasios își dă toată silința ca viața bisericească din Albania să se desfășoare normal și cu rezultate pe plan social și religios-moral. Biserica Albaniei cuprinde aproximativ 1/4 din totalul populației țării, restul fiind de religie musulmană. Există de asemenea și romano-catolici, protestanți, neoprotestanți etc.

Biserica Ortodoxă Albaneză este membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor și a Consiliului Bisericilor Europene. A fost vizitată de numeroși Întâistătători ai Bisericilor Ortodoxe în frunte cu Sanctitatea Sa Patriarhul ecumenic Bartolomeu.

Iată în scurte cuvinte care a fost și care este astăzi soarta acestei Biserici ortodoxe surori, care a avut atât de multe de îndurat în decursul istoriei și care prin harul lui Dumnezeu și prin credința credincioșilor ei, pe care au păstrat-o în suflete și pe timpul prigoanei, a renăscut la fel ca și pasărea Phoenix din propria-i cenușă.

Biserica Ortodoxă Română, trecută și ea prin multe suferințe, nutrește sentimente de dragoste și de frățietate față de Biserica Ortodoxă Albaneză, lucrând împreună pentru mântuirea sufletească a credincioșilor lor.

† VISARION RĂȘINĂREANU
Episcop-vicar
Sibiu

TEOFIL AL ALEXANDRIEI (†412): ACTIVUL, CURAJOSUL ŞI DESPOTICUL ARHIEPISCOP

Consideraţie generală:

Teofil a fost cunoscut ca un arhiepiscop ilustru al Alexandriei. Sfera lui de activitate s-a identificat aproape cu aria extinsă de atunci a întregii Biserici. A dobândit o educaţie aleasă, a cunoscut personal austeritatea riguroasă monahală. A fost înzestrat cu darul de organizator şi a avut un spirit creator şi un caracter curajos, voluntar şi dur. A lucrat cu un zel nemăsurat pentru întoarcerea templelor păgâne la creştini (fără însă să distrugă erudiţia păgânilor). A încercat să restabilească prestigiul scaunului alexandrin pe care l-a avut înainte de sinodul II ecumenic (381) şi să îndeplinească în general rolul de arbitru, cu ajutorul Romei. A arătat un interes special pentru ordinea canonică, însă a hirotonit (406) pe episcopul Sinesie al Kireniei, căsătorit. Acesta a arătat că nu se va despărţi de soţia lui şi că nu-şi va nega concepţiile platonice. Faima lui a dăunat mult în Biserică prin starea lui de ostilitate faţă de Sfântul Ioan Hrisostom.

Teofil s-a remarcat în mod esenţial prin activitatea bisericească şi interbisericească. El a avut, însă o concepţie tradiţională, a luptat împotriva susţinătorilor concepţiilor origeniste şi a exprimat concepţii teologice corecte. Împotrivirea lui şi a sinodului faţă de origenişti a scos la iveală instabilitatea, nestatornicia sa (amfallax, a fost caracterizat de Paladie) şi caracterul dur şi teologia lui de suprafaţă. Spre sfârşitul vieţii lui, însă, a dat dovadă de multă toleranţă şi moderaţie. La început Teofil a fost un admirator a lui Origen şi un cititor al lucrărilor lui, în timp ce polemica superficială posterioară (din anul 396), presupune câteodată concepţiile origeniste şi nu ale lui Origen însuşi. Printre concepţiile care se impută lui Origen fac parte, de exemplu, teoria despre preexistenţa sufletelor oamenilor şi a lui Hristos şi teoria că, prin învierea Lui, Domnul a purificat toate în cer şi pământ.

Prin redactarea epistolelor pascale, şi a textelor restrânse a exprimat fără analize şi aprofundări adânci, concepţii teologice în climatul epocii. A respins cu duritate ideea de provenienţă antiohiană referitoare la cele două persoane în Hristos, „nu despărţind şi separând în două persoane dumnezeirea, ci pentru că aceasta este unită fără să se confunde" (Cina cea de Taină: PG. 77, 1029 B), precum şi apolinarismul, insistând pe deplinătatea dumnezeirii însă şi deplinătatea umanităţii lui Hristos, „pe de o parte fiind Dumnezeu deplin, iar pe de altă parte s-a făcut om în mod desăvârşit şi nicidecum nu a abandonat asemănarea noastră omenească în afară numai de boala răutăţii ... amândoi s-au reîntâlnit Dumnezeu şi om; văzut rob şi cunoscut Domn". (Epistola la anul 401, PG. 65, 56 BC).

Datorită extinderii apolinarismului au existat atunci probleme. Astfel, Teofil a accentuat faptul că potrivit întrupării nu a însemnat

o modificare-transformare a firii divine a Cuvântului, însă nici o modificare a firii umane ci amândouă au rămas în cele proprii: „Nici asemănarea noastră nu a fost împărtăşită pentru a schimba firea Dumnezeiască, nici dumnezeirea Lui nu a transformat asemănarea noastră. Căci a rămas ceea ce era de la început, Dumnezeu şi a rămas în cele ale noastre prin existenţa pregătită" (PG. 65, 56, D.v. 60 CD). Fraza „**căci a rămas ceea ce era de la început** (menei gar o ên aparchês)" care o aminteşte în mod direct Ioan Hrisostom (PG. 62, 231), este explicată încă mai bine în Epistola anului următor (402), în care Teofil respinge concepţia origenistă că unul este Fiul lui Dumnezeu şi sufletul care l-a luat precum una este Tatăl şi Fiul: „că pe deoparte Fiul şi Tatăl sunt una printr-o singură fiinţă şi aceeaşi dumnezeire, iar pe de alta sufletul (= asumare) şi Fiul sunt altul pentru că alta este fiinţa şi firea" (PG. 65, 57 B).

Concepţia origenistă despre preexistenţa sufletelor şi a lui Hristos şi consideraţia exagerată că Hristos a luat „trup ceresc", conduc la accentuarea procesului real al naşterii: „prin fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu Cuvântul-Logosul a pus armonia ordinii universului. Nu a cinstit materia cerului luând trup pentru noi, ci a venit şi în lutul artei măreţiei Lui s-a arătat şi din lutul modelat l-a îndreptat pe om. El s-a făcut om în mod extraordinar din Fecioara cu modul naşterii schimbătoare şi a avut toate cele ale noastre, fără de păcat. Nu s-a separat să scape de asemănarea noastră cea zidită, înclinată spre patimi pe care a luat-o ca prunc înstrăinat în iesle, nici de Firea noastră bolnavă pe care a primit-o, şi de păcatele şi consecinţele lor pe care le-a luat" (PG. 65, 60 CD).

În gândirea lui Teofil distincţia absolută între firea divină şi umană este de la sine înţeleasă. El insistă asupra faptului că Logosul dumnezeiesc după petrecerea-rămânerea scurtă în mormânt a înviat cu „trupul uman, l-a purtat şi l-a aşezat **spre nestricăciune**"; „căci (Domnul) a luat şi a înviat iarăşi îmbrăcat în trup... A înviat, nu a rămas în mormânt, şi locuind în mormânt nu a văzut stricăciunea (diaftoran), nu a ţinut stricăciunea lui. Cuvântul cel nestricăcios a înviat trupul stricăcios în nestricăciune (PG. 65, 66 A).

Concepţiile corecte hristologice şi realismul clar euharistic a lui Teofil al Alexandriei care vor putea cel mai bine să fie înţelese şi de antiohieni arată că monofizitismul nu va ieşi din sânul tradiţiei alexandrine şi că e greşit pentru epoca aceea să se diferenţieze în mod absolut teologia alexandrină de cea antiohiană. Aşadar, nu este ciudat că Teodoret antiohianul s-a referit şi l-a elogiat pe Teofil cu „iritări (ieşiri din fire) dese" şi „un crez curajos", cu toate că mai târziu se va confrunta energic cu Chiril al Alexandriei, nepotul şi succesorul lui Teofil .(Istoria Bisericii 4, 22, PG. 82, 1245 C).

Viaţa şi activitatea

Activul şi controversatul Teofil al Alexandriei s-a născut în Memfida (Heliopolis), Cairo de astăzi, conform cu Hronicul lui Ioan

episcopul Niceei posterior etiopian (ed. Zetenberg, Chronique de Jean ... de Nikiou, Paris, 1833, p. 115—117). Aceeaşi cronică ne informează, între altele, că Teofil şi sora lui (mama lui Chiril al Alexandriei) au pierdut devreme părinţii creştini şi au fost educaţi în Alexandria prin grija Sfântului Atanasie cel Mare. Aici a avut posibilitatea să facă studii bune, dacă considerăm după cultura lui amplă şi precum mărturisesc textele păstrate.

Modul în care Teofil este menţionat în apoftegmele Părinţilor (ca Ava) şi informaţia că a studiat cu alţi monahi textele lui Origen conduc la ipoteza că în acest interval a trăit şi în ţinutul Nitriei. Aici, desigur, în Alexandria l-a ascultat poate între anii 371—377 pe Rufin (†410), ilustru apologet a lui Origen.

În anul 385 i-a urmat pe scaunul alexandrin lui Timotei şi imediat şi-a dezvoltat marea activitate organizatoare şi ziditoare. S-a îngrijit pentru ridicarea bisericilor şi cu zel s-a dedicat demolării şi mai ales întoarcerii templelor păgâne la creştini sprijinindu-se pe decretul (389) lui Teodosie cel Mare cu care a avut relaţii bune. În mod special lucrarea aceasta a fost consemnată în istoriografia veche şi nouă cu marile disensiuni cu prilejul distrugerii în Alexandria a statuii de lemn a zeului Serapion (templul nu a fost distrus). Evenimentul a fost legat de venirea neamurilor şi mulţimilor în Biserică, precum şi de protestele păgânilor care au condus la episoade sângeroase şi triste în care şi-au pierdut viaţa mulţi creştini şi puţini păgâni. Cercetarea tinde astăzi să considere aceste istorisiri, în parte cel puţin, forme al căror scop au să accentueze victoria definitivă a creştinismului (Baldini) şi legalitatea cu care a lucrat înfocatul Teofil. Aceasta presupune lipsa de zel a intelectualilor (neoplatonicilor) în Egipt de a acţiona la venirea grupată în creştinism (J. Schwartz, T. Orlandi, F. Dolger).

Se menţionează desigur că împotriva lui Serapion însuşi Teofil a dat poruncă să se distrugă capul statuii de lemn care revărsa dinlăuntrul lui muşte în loc de aur. Astfel, împotriva tuturor a fost limpezit modul în care (prin interiorul gol al statuii şi a găurii (cavitatea scobiturii] ei avea un perete pe care se sprijinea), preoţii idolului acestuia vorbeau şi vocea lor ieşea din statuie (v. Theodoret, Ist. Bisericii, 5, 22 şi Rufin, Istoria Bisericească II, 17, PL 21, 536).

În paralel, activitatea constructoare a lui Teofil pentru biserici şi fundaţii a fost taxată de a fi dobândit un caracter iubitor de piatră (lithomanys, Praladie), şi a lui Faraon (Isidor Peleusiotul).

Activitatea aceasta a pretins mulţi bani prin care Teofil a depăşit măsura şi a uitat de alte obligaţii.

Teofil a încercat de la începutul arhieriei lui să evidenţieze autoritatea scaunului alexandrin, care din anul 381 (sinodul II ecumenic) a coborât pe poziţia a treia, după scaunul Romei şi al Constantinopolului. Desigur datorită posibilităţii, a complexităţii educaţiei (culturii) şi al caracterului lui samavolnic, al lucrărilor şi acţiunilor lui au existat câteodată nedreptăţi şi exagerări.

În vestita tema antiohiană, pentru acea perioadă a menţinut de la început o poziţie negativă împotriva lui Flavian (381—404) până în anul 392, când s-a schimbat şi atitudinea apusenilor. Teofil, acum l-a recunoscut pe Flavian şi i-a cerut lui să primească şi să recunoască mica comunitate din Antiohia a lui Paulin care l-a primit pe Evagrie (†393/5). Pentru aceasta a conlucrat şi cu Ioan Hrisostom, însă nu a fixat să aducă rezultatul concret. Cunoaştem, însă, că în anul 394 Teofil a luat parte la sinodul (Constantinopol) unde a fost şi Flavian pentru tema episcopiei Bostrului (Iordania) care era revendicată de doi episcopi.

Atitudinea lui Teofil cea mai complicată a fost referitoare la problema origenismului la Sfântul Hrisostom. Fără să ajungă la extreme a apreciat şi a studiat, el în uşi, cel puţin în Nitria lucrările lui Origen, comentând însă că respectă la acest teolog ilustru florile, dar se depărtează de ghimpii lui. (PG. 67, 716. AB). În anul 396 desigur (v. P. Nautim), a încercat să împace, cu scrisoarea lui, în Ierusalim pe filoorigeniştii Ioan al Ierusalimului şi Rufin cu antiorigeniştii Epifanie al Salaminei din Cipru şi Ieronim. Întotdeauna au fost deosebite grupurile filoorigeniste de cele antiorigeniste. Cei din urmă au fost caracterizaţi antropomorfi, şi Teofil a scris împotriva lor în anul 399. El însuşi, însă, şi-a schimbat atitudinea când numărul mare de monahi antiorigenişti au făcut presiuni asupra lui. Astfel, monahilor le-a promis să distrugă lucrările lui Origen, ceea ce s-a şi întâmplat imediat în sinod.

Din perioada aceea antiorigenismul lui Teofil a dobândit noi dimensiuni. A prigonit în general monahii Nitriei ca admiratori ai lui Origen pe care i-a obligat să-l anatematizeze. Între aceştia a fost şi prezbiterul Isidor, până atunci colaborator de încredere al lui. Acesta s-a refugiat prigonit în Nitria la cei cărora li se zicea Fraţii Lungi, admiratori ai lui Origen. E vorba de Isidor pe care intenţiona să-l hirotonească arhiepiscop în Constantinopol, însă a fost obligat să-l hirotonească (sfârşitul lui 397 sau februarie 398) pe Ioan Hrisostom, atunci când atotputernicul eparh Eutropie i-a prezentat lui Teofil seria acuzaţiilor, pe care le va judeca în mod diferit.

Fraţii Lungi cu Isidor, după ce au fost îndepărtaţi, s-au refugiat degrabă cu ajutor la Ierusalim şi de acolo în Constantinopol. Hrisostom fără să răspundă pozitiv, a fost constrâns deja de Epifanie al Salaminei să-i distrugă pe origenişti. Sf. Ioan le-a oferit dragostea, ospitalitatea Fraţilor Lungi, însă nu i-a primit în comuniunea Bisericii. A scris desigur două epistole către Teofil cerându-i să arate milă şi să propună un mod al abordării temei. Teofil s-a mâniat pentru atitudinea lui Hrisostom şi a folosit prilejul să-l pedepsească categorisindu-l acum, nu numai ca dispreţuitor al canoanelor Bisericii ci şi ca origenist. Mai târziu, desigur a fost deosebit Origen şi de cei care erau numiţi origenişti precum Evagrie Ponticul, deviaţi de la Învăţătura Bisericii, ci şi categoria respectivă împotriva lui Hrisostom-ul a fost arătată în mod total. Fără raţiune, însă, i-a acuzat pe Fraţii Lungi pentru că prin textul apologetic şi protestul lor au convins că

nu învaţă ideile origeniste. De aceea, în cele din urmă, la iniţiativele lui Teofil aceştia îl învinuiau şi lucrau împotriva lui Hrisostom. În anul 403 nu făceau parte din categoria origeniştilor, în timp ce însuşi Teofil în Constantinopol nu a fost preocupat foarte mult de Fraţii Lungi cu care s-a împăcat repede.

Teofil a ajuns la Calcedon (împotriva Constantinopolului) la începutul lui august anul 403 cu 36 de episcopi susţinători ai concepţiilor lui, să explice în sinod atitudinea lui împotriva Fraţilor Lungi. A refuzat desigur să ţină comuniunea cu episcopul oraşului, cu Hrisostom şi s-a consacrat sistematic în atragerea neplăcerilor lui Hrisostom şi cu episcopii iubitori de mărire, în îmblânzirea persoanelor cu influenţă la curtea împărătească şi în crearea unui pamflet acuzator împotriva lui Hrisostom. În sfârşit, a reuşit strângerea clandestină a sinodului — adunării în Drv. Calcedoniei în vila bogatului Rufin, la mijlocul lui septembrie a anului 403. În adunarea aceasta anticanonică a fost chemat să se apere Hrisostom care a negat să o facă, desigur într-un interval mare atunci când susţinătorii lui, episcopii, erau cei mai mulţi din cei care îl înconjurau pe Teofil.

În evenimentele acestea Teofil nu a arătat interes pentru suspendarea sinodului. A avansat repede destituirea lui Hrisostom, la sfârşitul lui septembrie. Imediat ce Hrisostom a fost exilat, vizavi de ţinutul asiatic (Prenethos), poporul a reacţionat energic şi Teofil nu a simţit nici o siguranţă. De aceea s-a retras şi s-a refugiat în ascuns în Alexandria şi după aceea a informat Roma despre cele stabilite în Constantinopol. Anul următor a fost chemat pentru sinod în Constantinopol iarăşi despre tema lui Hrisostom, însă sub diferite pretexte a fost anulat temându-se de consecinţele grave ale acestuia. Intervenţiile energice ale lui Inochentie al Romei pentru întrunirea sinodului răsăritenilor şi apusenilor pentru criza canonică a temei lui Hrisostom, au rămas fără rezultat şi comuniunea între Roma şi Alexandria a fost ruptă după ce Teofil nu şi-a schimbat poziţia şi atitudinea în tema aceasta. Se arată că ultimii ani ai vieţii lui i-a petrecut în linişte şi a murit la 15 octombrie 412. Bisericile precalcedoniene cinstesc pomenirea lui (Biserica copta, 15 octombrie), în timp ce Biserica ortodoxă nu îl serbează.

Lucrări:

Teofil al Alexandriei a fost cunoscut ca scriitor al epistolelor şi al textelor omilitice din care au fost salvate foarte puţine integrale şi multe fragmente. Este vorba despre epistolele pe care, ca episcop al Alexandriei, le-a trimis şi a căror evenimente şi dispute ale epocii au fost supuse necesităţii. Omiliile au caracter ziditor, şi o distincţie teologică. Textele rămase în întregime sunt antiorigeniste, canonice şi ascetice. În ansamblul lor sunt considerate texte ce presupun un bun omilet şi cunoscător al retoricii, dar fără simţire. Raţiunea ritmică o notam numai la Omilia Cinei celei de Taină, eveniment care poate creează bănuieli pentru patriotismul lui. Câteva texte au date datate

cronologic. Datorită faptului, însă că au fost precedate de epistole, şi pentru că deplinătatea lor au fost salvate fragmentar, putem să le comparăm pe grupe: (M. Richard, Les ecrits de Theophile d' Alexandrie: Museum 52 [1933] 33—50).

Epistole:

a) Epistole pascale. A scris 26 sau 27 de epistole în anii episcopiei lui (385 sau 386—15/10/412) însă, au fost salvate integral numai trei sau două în latină (ale anilor 401, 402 şi 404). Din aceste Epistole 2, 5, 7, 9, 11, 15, 20, 23, 25, — 27 nu au fost salvate nici una. Din cele păstrate avem puţine fragmente în original, în latină, armeană, siriacă, arabă şi coptă.

b) Epistole diferite. Activitatea energică a lui Teofil şi a rolului lui de protagonist în activităţile interbisericeşti presupune un mare număr al Epistolelor din care cunoaştem numai 23. Din acestea, integrale avem nouă, una în original (către episcopul Amonie) şi opt în latină (în cadrul corespondenţei lui Ieronim. Epist. 87, 89—90 şi 92). Au fost adresate persoane ilustre (împăratul Teodosie al II-lea, Ioan Hrisostom, Flavian al Antiohiei, Epifanie al Ciprului, Ieronim), către episcopii Palestinei şi ai Ciprului şi către monahii sau comunităţile monastice din pricina problemei origenismului, însă şi a luptelor ascetice. Este important că au fost salvate Epistolele lui Ieronim către Teofil (Epist. 63, 82, 86, 88, 114) şi a lui Epifanie al Ciprului. (Ieronim, Epist. 91.).

Omilii şi discursuri:

Au fost salvate 4 în mod integral: a) La Cina cea de Taină şi spălarea picioarelor, la Sfânta Joie. A fost editată ca lucrare a lui Chiril al Alexandriei şi textul e foarte important; b) Omilia despre Cruce şi tâlharul cel bun. A fost salvată în coptă; c) Omilia despre pocăinţă şi cumpătare, salvată în coptă; d) Cuvânt despre moarte şi judecată (Textul este în întregime sau poate un fragment vast.).

Lucrări canonice:

a) **Cicluri pascale** (între anii 388—479), care au fost fixate cu ajutorul astronomilor alexandrini, în jurul anilor 388—390. A sperat să-l convingă pe împăratul Teodosie să impună cu lege zilele fixate ale Paştilor şi ale sărbătorilor auxiliare. În zadar. A fost salvat numai un fragment al Prologului în original şi în mod deplin, în latină.

b) **Canoane 14.** Sinodul ecumenic Trulan (691) a validat alte 14 texte canonice ale lui Teofil, care au fost primite la fixarea unei comemorări către Afigie, Aghaton şi Mina. Canoanele se referă la postul Teofaniei, întoarcerea în Biserică, la proprietatea Bisericii, la viaţa liturgică şi la viaţa credincioşilor.

c) Pamflet împotriva lui Ioan Hrisostom. A fost redactat în anul 403/404. Au fost salvate pasaje din partea traducerii lui Ieronim.

d) Răspuns către Sinodul anului 394. S-au păstrat pasaje la diaconul Pelaghie şi în Constituţia în 14 titluri.

Fragmente (pasaje) exegetice şi diferite

a) Pasaje exegetice au fost editate de M. Richard (Rb. 47 [1938] 387—397. Se consideră fragmente finale ale lucrărilor lui Teofil) şi Revresse, vechii comentatori (interpreţi) greci... Vatican 1959, p. 179. Fragmente exegetice în serii în arabă.

b) Despre cuvintele dumnezeieşti, PG. 96, 525.

c) Exegeză la viziunea lui Isaia, după Origen; Ţine, mai bine zis, de Teofil şi a fost tradusă de Ieronim. G. Morini, la Anecdota Maredsolona III, 3, 1903, 103—122.

d) Conferinţă a monahului cu Teofil. A fost salvată în coptă. E. Drioton în Revue de l'Orient Chretien 20 (1915—1917), 92—100 şi 113—128, vezi CPG II 2681—2684.

Apoftegme. Colecţiile apoftegmelor ale părinţilor-asceţilor au fost descrise de Teofil în 5 povestiri-apoftegme şi una într-un capitol pentru Avva Teodor. Numai cea de a patra are, oarecum un cuvânt amănunţit. PG. 65, 197—200. Geronticonul, adică apoftegmele sfinţilor părinţi (bătrâni)... 1961 p. 42—43 (introducere Teoclit Dionisiatul, text, comentariu M. Pashou) şi o traducere în latină.

Notă:

În mod special în spaţiul Bisericilor copte şi în general în Bisericile alexandrine, autoritatea lui Teofil a crescut, fapt care a condus scriitorii sau copiştii să-i atribuie textele, în mod continuu, mai mult sau mai puţin posterioare cu care nu a avut (legătură). O.M. Gerrard CPG II p. 127), preferă să caracterizeze nota cu numărul 1—14 mai jos ca textele pomenite şi celelalte ca incerte. Este însă, extraordinar de dificil să-i atribuim lui Teofil alte texte decât cele păstrate.

a) La adormirea Pururea Fecioarei Maria;

b) La trei tineri în Babilon;

c) Alocuţiunea lui Teofil la împăratul Teodosie despre templul arhanghelului Rafael — Cuvânt despre rămânerea Sfintei familii în Egipt... Cosron (este vorba despre o povestire fantastică populară în arabă, siriacă, etiopă şi coptă.

— Elogiul lui Ioan Botezătorul;

— Omilia la apostolii Petru şi Pavel;

— Povestire;

— Omilie împotriva origeniştilor (coptă).

d) Îndemn folositor de suflet (parabola datornicului);

e) Minunile sfântului Mina (copta). F. Nau Orientatia Christians Periodica 3 (1903) 75—77. W.E. Crum. Catalog al manuscriselor coptice

la British Museum, Londra 1905 p. 94 PG. 100 1216—1232. T. Orlandi, Elementi di lingua e litteratura copta, Milano 1970, p. 84 CPG. II 2666—2669.

Inedite în arabă. 7 texte: Elogiu, Cuvinte și omilii diferite CPG. II 2631—2637.

Cuvinte, Omilii, Elogii și 27 de texte diferite în armeană care a fost inventariată de S.D. Nersessian, Omilii atribuite lui Teofil, Kyriacon: Volum omagial lui Johannes Quasten, Munster in W. 1970, p. 390—399, CPG. II 2639—2665.

BIBLIOGRAFIE

Drioton E., La discution d'un moine antropomorphite audien avec le patriarche Teofile d'Alexandrie en l'année 399, Revue de l'Orient Chretien 10 (1915—17), 92—100, 113—128.

F. Okylidou, I. Alexandrios Theophilos, Pantoinos 18 (1926), 679—686.

Dolger F.J. în Antike und Christentum 3 (1932), 189.

Lazzati G., Teofilo d'Alessandria, Milan 1935.

Papadopoulou Hrysos, Istoria tês Ekklisas Alexandreias, Alexandria 1935, p. 230—254.

Richard M., Les ecrits de Theophile d'Alexandrie, Le Museon 52 (1939), 33—50.

Delobel R. Richard M. Lymma, Theofilos Alexandreias, în Dictionaire de Théologie Catholique 15 (1946), 523—530.

Favol A., Teofilo d'Alessandria (345c—412), Torino 1957.

Florovsky G., Theophilus of Alexandria and Apa Aphon of Pemdje. The Antropomorphites in the Egyptian Desert: in H Austry Wolfson Jubilee Volume, Jerusalem 1965, p. 275—310.

Schwartz J., Le Fr., du Saropeu d'Alexandrie, Annalli della Scuole Normale Superiore di Pisa 1 (1966), 97—111.

Orlandi T., Uno scritto di Teofilo di Alessandria sulla distruzione del Serópeum. PP 23 (1968), 295—304.

Leroux J., M. Jean Chrysostomie et la querelle origeniste: Epektasis. En hommage de J. Danielou, Paris 1972, p. 335—341.

Nutin P., Lettre de Théophile d'Alexandrie a l'église de Jerusalem en reponse de Jean de Jerusalem (Juin-Juillet 396), Revue d'Histoire Ecclesiastique 69 (1974), 365—395).

Grillmeier A., Jesus des Chritus im Glauben der Kirche, I. Herder Freiburg-Basel-Wien 3 1979, p. 534—5, 553—4.

Wojtowytsch, M. Papstum und Konzile von den Angligen bis zu Leo I (440—461), Stuttgart 1981, p. 174, 177—178, 215—221.

Aubineau, M., Membra disfécto d'un codex en majuscule du IX c, s, Theophile d'Alexandrie, în Mysticóm cenam, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistic 33 (1983) 25—35.

Baldini A., Problemi della Trodizione sulla „distruzione" del Serapeo di Alessandria: Rivista degli Studi Orientali 15 (1985) 97—192.
Pavlou Menevisoglou (Mytropol. Souydias), Istorikê eisagogê eis tous Kanones Athes Orthodoxou Ekklesias, Stockholm 1990, p. 598—602.
Papadopoulos Stylianos, Aghios Ioannes o Hrisostomos, A. Athena, 1999, p. 42—66.*

* Traducere de Pr. CORNEL TOMA, după studiul Theofilos Alexandreias (†412), o drasinrios o parado:ianos, kai autarchikos arhiepiskopos.

HOFFNUNG AUF DAS MILLENNIUM

Hoffnungen auf ein tausendjähriges Reich sind eng mit der Idee einer unmittelbaren Widerkunft Christi verbunden und haben durch die Erweckungsbewegungen des 19. Jarhhunderts, die oft mit populären Weltuntergangsprophezeiungen verbunden waren, neue Nahrung bekommen. An der Wende vom 2. zum 3. christlichen Jahrtausend sahen wir wieder, wie diese millenaristischen (tausendjährigen) Erwartungen an Stärke zunahmen. Heute gibt es diese Ideen in weiterer Verbreitung als je zuvor, z.B. in christlich-konservativen Kreisen, unter Evangelikalen, Fundamentalisten und Pfingstlern, auch wenn diese Strömungen noch weitgehend von Amtskirche und Universitäts-Theologie unbeachtet bleiben. Christliche wie säkulare Utopien, angefangen von der Hoffnung auf eine innerweltliche Verwirklichung des Reiches Gottes zur Errichtung einer egalitären Gemeinschaft bis hin zu rein literärischen Entwürfen, haben ihre Hauptanregung von der christlichen Überzeugung einer radikal erneuerten, historisch und gesellschaftlich sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen vor dem Gerichtstag empfangen. Millenarismus, vom Lateinischen „eintausend Jahre" abgeleitet, oder Chiliasmus, was dasselbe auf Griechisch bedeutet, steht für die Erwartung einer Zeit der sichtbaren Herrschaft Christi mit den Gläubigen vor dem unmittelbaren Anbruch des Weltendes. Obwohl dies eine christliche Idee zu sein scheint, reichen die Wurzeln tief in fremden Boden hinein.

Ursprung und Anwachsen einer Idee: Im Neuen Testament ist der einzige ausdrückliche Hinweis auf ein Millennium in Off 20,1-15 zu finden, wo es heißt, dass die Märtyrer in einer ersten Auferstehung auferweckt werden und Satan eintausend Jahre gebunden wird, so dass sie während dieser Zeit mit Christus regieren können. Doch muss diese Vision eines tausendjährigen Reiches vor dem Hintergrund der jüdischen Apokalyptik verstanden werden, wo wir z.B. in der syrischen Brauch-Apokalypse (40,1 ff.) lesen: „Der letzte Regent, der alsdann [existiert], wird lebend übrig bleiben, wenn seine ganzen großen Scharen vernichtet werden, und wird gefesselt werden. Und sie werden ihn auf den Berg Zion hinaufschaffen, und mein Messias wird ihn zur Rede stellen wegen aller seiner Freveltaten und er wird zusammenbringen und vor ihn hinlegen all die Taten seiner Scharen. Und nachher wird er ihn töten und den Rest meines Volkes, der sich in dem Lande, das ich erwählt habe, vorfindet, wird er beschützen. Und 'seine Herrschaft' wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt, und bis die oben genannten Zeiten sich vollenden".

Im Judentum gab es eine ältere, national gefärbte Erwartung, nach der der Messias als der endzeitliche König erscheinen, das davidische Reich wieder aufrichten und ihm seinen alten Glanz verleihen sollte. Daneben entwickelte sich allmählich eine allumfassende Hoffnung auf einen göttlichen Gesandten, der zu der Zeit vom Himmel kommen sollte, wenn die Toten auferweckt werden und alle Menschen vor seinem Ge-

richtsthron erscheinen sollen. Die nationale Hoffnung wurde dann mit der uiversalen verbunden, indem sie auf die Regentschaft des messianischen Königs vor dem Ende der Welt und dem Beginn des neuen Äons hinwies. Für die Christen war es selbstverständlich, dass Christus sowohl der messianische König als auch Gottes Gesandter ist, der die Gläubigen in die neue Welt führen wird. Während im apokalyptischen Denken die Dauer des Millenniums verschieden lang ist — etwa im 4. Esra 7,28f. 400 Jahre —, weist der Seher im Buch der Offenbarung auf 1000 Jahre hin, in Aalogie zu den tausend Jahren des großen Weltensabbats.

Prominente Theologen der frühen Kirche, wie Justin der Märtyrer (ca. 100 - ca. 165), Tertullian (ca. 160 - nach 212) und Hippolyt von Rom († 235), befürworteten die Idee eines Millenniums. Ganz originell ist der Entwurf des Irenäus von Lyon (ca. 130 - ca. 200), der die tausend Jahre mit seiner Idee der Rekapitulation verbindet. Christus als der zweite Adam wiederholt das, was Adam getan hat, aber ohne in die Sünde zu fallen. Wie es eine Wiederholung der Tage des Adams gibt, so gibt es eine Rekapitulation oder Entwicklung der Menschheit zur endgültigen Erfüllung. Diese Sicht verbindet Irenäus mit der Idee eines Millenniums als Vorbereitung auf die endgültige Erlösung und als Möglichkeit, sich weiter zu entwickeln. Auch Laktanz (ca. 250 - ca. 325) befürwortet ein Millennium, indem er verschiedene Ideen miteinander verbindet und folgendes dazu schreibt: „Wie Gott während der sechs Tage gearbeitet hat, um solch große Werke zu schaffen, so muss seine Religion und Wahrheit auch während dieser sechstausend Jahre sich abmühen, während Boshaftigkeit vorherrscht. Und wiederum, da Gott, nachdem er seine Werke beendet hatte, am siebten Tage ruhte und ihn segnete, so muss am Ende des sechstausendsten Jahres alle Bosheit von der Erde entfernt werden und die Gerechtigkeit eintausend Jahre regieren; und es muss Ruhe und Erholung herrschen von all den Mühen, die die Welt so lange erdulden musste".[1]

Als Kaiser Konstantin (um 280-337) den christlichen Glauben zunächst offiziell duldete und später im Römischen Reich zur Staatsreligion erhob, bestand keine Notwendigkeit, auf ein zukünftiges Millennium zu warten, in dem die bösen Mächte gebändigt werden würden. So erklärt z.B. Augustin (354—430): „Also ist auch jetzt die Kirche Reich Christi und Himmelreich."[2] Andere Theologen wie Origenes (185-254) und Euseb von Caesarea (ca. 260-339/340) zogen eine mehr allegorische und geistliche Interpretation des Reiches Christi vor als jene, die es in materieller Form auf dieer Erde etablieren wollten. Doch ließ die zunehmende Verkirchlichung der Welt mit all den guten und schlechten Folgen die Idee eines Millenniums im Westen immer bedeutungsloser werden, während die Ostkirche, besonders unter dem Einfluss von Origenes, von dieser Idee niemals sehr fasziniert war. Die materiellen Vorteile, die das Millennium verhieß, konnten die asketisch gesinnten griechischen Theologen

1 Lactantius, *The Divine Institutes* (7:14), in: *Ante-Nicene Fathers of the Church*, Bd. 7, 211.

2 Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat* (20:9), Bd. 2, hg. 2, hg. u. übers. v. Wilhelm Thimme (Zürich: Artemis, 1955), 613f.

nicht anlocken, denn sie sehnten sich nach einer Vergöttlichung der Menschheit und nicht nach einer Christifizierung der Erde. Erst nach dem Ende des 1. Millenniums kam es wieder zu einer größeren milennaristischen Bewegung.

Joachim von Fiore und das Anwachsen des Millenarismus: Wie wir gesehen haben, war der Millenarismus niemals eine der Hauptlehren der ganzen Kirche. Meistens wurde er von Außenseitern vertreten. Das gilt auch für Joachim von Fiore (ca. 1135-1202), Zisterziensermönch aus Kalabrien und Gründer einer Gemeinschaft von Eremiten. Nach langen Studien und Meditationen in der Wildnis der Berge Kalabriens hatte er während einer Pfingstzeit zwischen 1190 und 1095 eine Erleuchtung, als er die Bedeutung des Buchs der Offenbarung und die Übereinstimmung des Alten Testaments mit dem Neuen entdeckte. In seiner Erklärung der Johannesoffenbarung unterscheidet er zwischen den Dingen, die sich schon erfüllt hatten und denen, die noch erfüllt werden sollen. In prophetischer Weise zeichnete er die zukünftige Entwicklung dieser Erfüllungsgeschichte auf.

In Analogie zu den sieben Schöpfungstagen unterteilte er den Verlauf der Heilsgeschichte in eine Abfolge von sieben Zeitaltern, von denen jedes eintausend Jahre währte. Nach Mt 1,1-17 und den 42 Generationen (sechs Zeitalter mal sieben Generationen), die zu Jesus hinführten, unterteilte er den alten Bund in sieben Teile: Sechs Zeitalter mit je sieben Generationen gehen Christus voraus und im siebten Zeitalter kommt Christus. Analog dazu wird auch der neue Bund in sieben Teile unterteilt, jeweils sechs Zeiten mit je sieben Generationen, wobei nach dem Alter Jesu, der mit 30 Jahren starb, jede Generation 30 Jahre währt. Dies zeigt, dass der neue Bund bis 1260 währen wird. Danach kommt die 7. Epoche, die die Zeit des Geistes ist. Während der alte Bund als Zeit des Vaters durch Gesetz und Furcht charaktesiert wird, der neue Bund des Sohns durch Gnade und Glaube, ist die dritte und letzte Epoche voll von Liebe und Geist und wurde durch Benedikt von Nursia (ca. 480-547/560) eingeführt.

Joachim meinte, zum zweiten Zeitalter zu gehören, und zog keine revolutionären Folgerungen aus seinen historisch-eschatologischen Konstruktionen. Dennoch beurteilte er seine Zeit als ein Jahrhundert des radikales Niedergangs und verkündete einen messianischen Führer. Dieser sollte eine geistliche Erneuerung um des Reiches Christi willen herbeibringen und allen Menschen verdeutlichen, was bis jetzt in wichtigen Gestalten und den Sakramenten verborgen war. Aber seine Hoffnung war weder materialistisch noch anti-kirchlich oder anti-institutionell, wie bei manchen seiner Nachfolger. Sogar die tausend Jahre der neuen Epoche verstand er symbolisch. Er befürworte eher eine radikale Vergeistlichung der Welt im Zeitalter des Geistes und keine irdische Erneuerung.

Spätere Nachfolger Joachims waren weniger geduldig und strebten eher eine tatsächliche Veränderung der Welt an. Jahrhundertelang wurden Joachims Schriften weiter verbreitet und auch neue in seinem Geist und unter seinem Namen verfaßt. Sogar Thomas Müntzer (ca. 1490-1525),

der apokalyptische Utopist der Reformationszeit und der neue Daniel, wie er sich selbst nannte, wollte rigoros Gottes Willen in dieser Endzeit durchsetzen und bezog sich dabei auf Joachim. Obwohl er behauptete, dass seine revolutionären Ideen nicht von Joachim, sondern vom lebendigen Wort Gottes kämen, schätzte er Joachim sehr. Martin Luther und seine Nachfolger hingegen wiesen kategorisch alle utopischen Ideen im Augsburgischen Bekenntnis von 1530 zurück und erklärten: „Ebenso werden hier Lehren verworfen, die sich auch gegenwärtig ausbreiten, nach denen vor der Auferstehung der Toten eitel [reine] Heilige, Fromme ein weltliches Reich aufrichten und alle Gottlosen vertilgen werden".[3]

Aber mit dieser Zurückweisung wurden die utopischen Träume nicht ausgelöscht. Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), einer der geistigen Führer der Aufklärung in Deutschland, kennt die trinitarische Periodisierung der Geschichte und weist auf das dritte Zeitalter des „neuen ewigen Evangeliums" hin.[4] Viel folgenschwerer jedoch ist, dass sogar Friedrich En-Engels, der Mitverfasser des *Kommunistischen Manifests* (1842) erklärt: „*Das Selbstbewußtsein der Menschheit*, der neue Gral, um dessen Thron sich die Völker jauchzend versammeln, ... das ist unser Beruf, dass wir dieses Grals Tempeleisen werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürten und unser Leben fröhlich einsetzen in den letzten, heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird".[5] Im Kontext der säkularisierten Versionen eines Millenarismus müssen wir auch an die Idee des Reiches Gottes in Amerika denken, einem Land, das nicht nur als „Neue Welt" bezeichnet wird, weil es von uns relativ spät entdeckt wurde.

Auch die marxistische Dialektik der drei Zustände, des primitiven Kommunismus, der Klassengesellschaft und des wahren Kommunismus als dem Reich der Freiheit, in dem der Staat zu existieren aufhören sollte, hat seine Wurzeln in Joachims Drei-Reiche-Lehre. Dies gilt auch für das sogenannte Dritte Reich, welches eine neue Weltordnung propagiert, die eintausend Jahre währen sollte, aber glücklicherweise nur von 1933-1945 dauerte. Das messianische Selbstbewusstsein der Nazi-Ideologie kann aus der Tatsache ersehen werden, dass Adolf Hitler sich als „der Führer" dieses Reichs bezeichnete, der von Millionen mit „Heil!" begrüßt wurde. Sowohl Kommunisten als auch Nationalsozialisten hatten die Vision eines entscheidenden Endkampfes, in dem die erwähltte Klasse oder Rasse eine Welttyrannei zerstören und eine neue Epoche der Weltgeschichte herbeifahren würde. Wie in der Apokalypse des Nationalsozialismus die arische Rasse die Erde vom Judentum befreien sollte, so sollte in der kommunistischen Apokalypse das Proletariat die Bourgeoisie beseitigen. In beiden Variationen begegnen wir der säkularisierten Version einer Idee, die viele Jahrhunderte zurückreicht. Während Joachim jedoch noch

---

3 Augsburger Bekenntnis, Art. 17, in: *Evangelisches Gesangbuch* (Ausg. für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen), 1571.

4 Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (§ 86), in: ders., *Werke in zwei Bänden (Stuttgart: Deutscher Bücherbund, o.J.), 2:1129.*

5 Friedrich Engels, „Schelling und die Offenbarung", in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe (Mega)* (Berlin: Dietz, 1985), I/3, 313.

nach einem Führer Ausschau hielt, meinten Kommunisten und Nationalsozialisten, sie selbst könnten die Fürung übernehmen. Sobald jedoch die begrenzte Menschheit die Bedingungen des Unbegrenzten herbeizubringen versucht, Gheichheit und ewigen Frieden, kann das nur in Tyrannci enden. Doch auch nach diesen fatalen Fehlschlägen ist der Millenarismus immer noch erstaunlich attraktiv.

Das Weiterglühen des Feuers: Im 19. Jahrhundert waren millenaristische Ideen besonders im Pietismus und in der Erweckungsbewegung einflussreich, wobei auch größere millenaristische Gruppen entstanden, die heute noch große Attraktivität haben. Zunächst müssen hier die Zeugen Jehovas genannt werden. Sie behaupten, dass das Millennium eine Zeit der Erprobung für die ist, die in diesem Leben noch nicht zur Erlösung gefunden haben. Die Mormonen oder die „Kirche Christi der Heiligen der letzten Tage" sehen in den USA das Zentrum ihrer millenaristischen Hoffnungen. In ihrem Glaubensbekenntnis heißt es: „Wir glauben, daß Sion auf dem amerikanischen Festland gegründet werden wird, daß Christus persönlich auf Erden regieren wird, daß diese Erde erneuert werden und ihre paradiesische Herrlichkeit bekommen wird".[6] In ähnlicher Weise erwarten die Sieben-Tags-Adventisten eine persönliche sichtbare Wiederkehr Christi vor dem Millennium zu einer unbekannten, aber nahe bevorstehenden Zeit. Nach dem Millennium wird aus den Ruinen der alten Erde eine neue Erde als der endgültige Ort für die unsterblichen Heiligen geschaffen.

Da mmillenaristische Ideen weit verbreitet sind, aber in ganz verschiedener Weise auftauchen, soll hier eine Systematisierung versucht werden, die fünf verschiedene Typen unterscheidet:

1. Historischer Prämillenarismus: Diese Idee hält sich sehr eng an Offb 20,1-15 und besagt, dass Christus vor dem Jüngsten Tag auf die Erde zurückkehren wird, um seine Herrschaft über die Nationen in diesem letzten Zeitalter der Menschheitsgeschichte eintausennd Jahre lang auszuüben. Chritus wird ein theokratisches Reich aufrichten, dem alle Nationenn diesen Welt untertan sein werden. Starke persönliche und gesellschaftliche Ängste und Verzweiflung über die Zukunft haben oft die Hoffnungen auf eine prämillenaristische Intervention Christi verstärkt, damit die Gläubigen zumindest Aussicht auf eine zeitweilige Ruhe im Chaos dieser Welt haben.

2. Postmillenarismus: Diese Variante ist wesentlich optimistischer. Durch den pogressiven Geist im 19. Jahrhundert, besonnders in den aufblühenden USA, erwartete man ein zukünftiges Millennium oder ein endzeitliches Aufblühen der Kirche vor dem Kommen Christi. Die Wiederkehr Chisti wird hier kein zeitliches Reich bringen, sondern ewigen Frieden und Seligkeit. Vor seiner Wiederkehr und dem Ende dieses Zeitalters wird die Kirche ihre Aufgabe in der Welt erfüllt und allen Menschen das Evangelium verkündet haben. Besonders in der reformierten Tradition wird diese Variante befürwortet, weil man die Souveränität Gottes betont

6 Zitiert nach Ake V. Ström, „Mormonen", in: *TRE*, Bd. 23, 317.

und glaubt, Christus ist jetzt schon der Herr über das ganze menschliche Leben. Die christliche Gemeinschaft ist durch den Hl. Geistt befähigt, das Evangelium weiterzugeben und Kultur und Gesellschaft nach dem Geist und Willen Christi zu verändern.

3. Amillenarismus: Hier wird die Hoffnung auf ein Millennium ignoriert. Es gibt für die Kirche kein zukünftiges goldenes Zeitalter auf Erden. Chistus übt in der Geschichte nur eine geistliche Herrschaft über die Seelen der Einzelnen oder im Leben der Kirche aus. Es gibt keine Hoffnung auf ein Reich Christi vor dem Jüngsten Tag, sondern erst danach wird Christus sein Reich und eine neue Welt herbeiführen. In einer optimistischn Variante wird jedoch zugegeben, dass die Kirche ihre Aufgabe fast erfüllt hat und der Herr nahe ist. Deswegen haben Zeiten von geistlichem Erwachen und missionarischen Erfolgen oftmals postmillenaristische oder optimistisch amillenaristische Erwartungen verstärkt.

4. Dispensationalistischer Prämillenarismus: Diese Variante bietet ein exaktes System von prämillenaristischen Ideen: Die Menschheitsgeschichte wird in verschiedene Zeitalter (Dispensationen) unterteilt, in denen die Menschheit mit Bezug auf den offenbarten Willen Gottes getestet wird. Jedes Mal versagt die Menschheit, wird von Gott gerichtet und unter neuen Bundesbedingungen in der Geschichte weitergefahrt. Die sie-Dispennsatioen sind: die Unschuld (im Garten); das Bewusstsein (bis zur Sintflut); das menschliche Regiment (seit dem Turmbau zu Babel); die Verheißung (seit Abraham); das Gesetz (seit Mose); die Gnade (seit Christus); das Reich (als das kommende Millennium). Das Reich der Gnade endet mit dem unsichtbaren Kommen Christi für seine Kirche, bei der die Entrückung stattfindet, sowohl der Lebenden und, durch teilweise Auferstehung, auch der in Christus Entschlafenen.

Nach dem Millennium weist die sündhafte Menscheit die Zeit des Friedens und der Fülle zurück, indem sie dem wieder freigelassenen Satan nachfolgt und mit ihm die heilige Stadt Jerusalem erobern will. Diese Erhebung wird unterdrückt. Es findet die allgemeine Auferstehung statt, das Endgericht, die Erneuerung von Himmel und Erde, und schließlich der Anbruch der Ewigkeit. Solch eine ausführliche Zukunftsschau, die durch manche spekulative Details ergänzt werden kann, ist für viele attraktiv. Sie verknüpft gegenwärtige Konstellationen mit Hinweisen aus prophetischen Schriften, wie es auch in der Vergangenheit bei anderen millenaristischen Theorien geschah. Dadurch wird das irdische Chaos verständlich und nur Christus kann es verändern. Man kann jegliche soziale Verantwortung auf Christus abschieben, der für eine „Endlösung" sorgt, und kann allen Problemen relativ gelassen entgegen sehen, denn je größer die Probleme werden, desto näher ist die Wiederkunft Christi.

Der dispensationalistische Prämillenarismus zieht auch heute viele neugierige oder verängstigte Menschen an. Seit dem 19. Jahrhundert wird auch von einer Entrückung gesprochen, womit die Idee gemeint ist, dass die lebenden Christen von der Erde entrückt werden, um Jesus Christus bei seiner Wiederkunft zu empfangen. Diese Idee stützt sich auf I Thess 4,17 und wurde besonders in Großbritannien durch John Nelson Darby (1800—

1882) populär, der um 1830 eine geheime Entrückung der Gläubigen propagierte. Aber auch hier gibt es verschiedene Ideen, wann diese Entrückung stattfinden soll. Dabei handelt es sich um sehr kontroverse Glaubensaussagen, die oft mit hartnäckigsten Argumenten verteidigt oder zurückgewiesen werden. Man könnte diese Theorien einfach als unbegründete Spekulationen über höchst symbolische Lehren abtun. In der Tat sind die meisten dieser Spekulationen in völlig unhistorischer Weise aus verschiedene und oft miteinander in keinem Zusammenhang stehenden biblischen Texten entnommen.

5. Als Gegenreaktion scheint ein progressiver Dispensationalismus unter nachdenklichen Millenaristen Anklang zu finden, der eine historisierende Vorgehensweise in Frage stellt, die einen verifizierbaren Zeitplan für Harmageddon, also der letzten Entscheidungsschlacht auf dieser Erde, aufstellen möchte. Man gibt zu bedenken, dass biblische Interpreten ihre Zuständigkeit überschreiten, wenn sie bestimmte Gegenwartsereignisse als Erfüllungen des Tags des Herrn ausgeben oder für geheimnisvolle Visionen der biblischen Apokalyptik halten. Gemäß den progressiven Dispensationalisten sollte man beachten, dass in der biblischen Geschichte die prophetische Erfüllung durch prophetische Autorität identifiziert und verkündet wurde. Genau diese Autorität behaupten fälschlicherweise die modernen Weltuntergangspropheten für sich selbst. Schließlich muss man auch bedenken, dass die literarische Ausdrucksweise in der spätjüdischen Prophetie und in der Apokalyptik die Behauptung widerlegt, diese Sprache weise auf ein konkretes historisches Szenario in teilweise codifizierter Form hin. Es ist nur eine literarische Ausdrucksform. Dies heißt, wir haben keinen Fahrplan für die eschatologischen Ereignisse, um das Millennium und dessen Kommen zu beschreiben, sondern nur eine höchst symbolische Bildersprache. Dennoch halten viele Christen nach sichtbaren Zeichen der vorwegnehmenden Verwirklichung des Zieles Ausschau, das sie erhoffen. Auch ist es für viele verführerisch, das Ergebnis ihrer endzeitlichen Lebenshaltung mit der Erfüllung gleichzusetzen, die ihnen für das Eschaton verheißen ist. Doch hat Christus während seines Lebens auf Erden vehement alle nationalistischen und politisch-messianischen Bestrebungen zurückgewiesen. Können wir desalb erwarten, dass er ein vorübergehendes Reich auf Erden errichten würde, wie es das millenaristische Denken erwartet?

Wir sollten uns daran erinnern, dass das Buch der Offenbarung die einzige neutestamentliche Schrift ist, die ausdrücklich ein Millennium thematisiert. Aber dieses Buch steht nicht im Zentrum der neutestamentlichen Botschaft, sondern an deren Peripherie. Von Anbeginn an war die Interpretation der Vision in Offb 20,1-15 umstritten. Im Verlauf der Geschichte wurde sie oft für politische und religiöse Zwecke missbraucht. Wenn wir allerdings das Buch der Offenbarung als Ganzes betrachten, dann bemerken wir trotz all der Schwierigkeiten und Mehrdeutigkeiten dieser Passage, einige wichtige Punkte:

In Konfrontation mit einer Regierung, die die Gesamtexistenz der Kirche bedroht, kündet der Seher der Offenbarung die endgültige Herr-

schaft Christi und seines Reiches an. Gläubige, die ihre Treue zu Christus mit ihrem Leben bezahlten, werden nicht im Tod bleiben, sondern an der Herrschaft Christi teilnehmen. Aber die Details dieser Herrschaft werden nicht ausgeführt. Die tausend Jahre drücken nur die Fülle ihrer Dauer aus, aber sie sind kein exakter Kalender, denn die Zahl tausend ist hier nicht quantitativ zu verstehen, sondern als Symbol für die Fülle. Trotzdem ist die Herrschaft Christi keine Phantasieerscheinung. Sie steht und fällt mit der Wirklichkeit Christi. Deshalb ist es sinnwidrig, wollte man diese Herrschaft eindrucksvoller darstellen, indem man alttestamentliche Texte zur Ausmalung heranzieht oder seine eigenen Vorstellungen und Wünsche einfließen lässt. Die Herrschaft wird nicht durch Menschen herbeigeführt und niemand von uns kann ihren Beginn genau voraussagen. Dafür gibt es im Text keine Anhaltspunkte. Doch stimmt es mit der Botschaft des Buches der Offenbarung überein, dass Christus und die, die sich zu ihm halten, den endgültigen Sieg und die Herrschaft erringen werden. Die Herrschaft Christi etabliert sich vor der Vollendung der Endzeit. Aber dies erlaubt uns trotzdem nicht, im Detail auszumalen, wie beide miteinander verbunden sein könnten.

Alle eschatologischen Zeitschemata, die wir entwerfen könnten, gehen an der Intention dieser Vision in Offb 20 vorbei, die angesichts der augenscheinlichen Niederlage am Sieg Christi und seiner Nachfolger festhält. Deshalb darf das Millennium nicht in triumphaler Weise verstanden werden, sondern als pastoraler Trost. Es drückt die Überzeugung aus, dass Gott seinem Reich zum Triumph verhelfen wird. Die zu ihm gehören, werden nicht verlassen, sondern werden gewiss ihre Belohnung erhalten.

Prof. Dr. HANS SCHWARZ
Regensburg-Germania

ATITUDINEA MITROPOLITULUI ARDEALULUI NICOLAE BĂLAN FAȚĂ DE PROBLEMELE RĂZBOIULUI ȘI ALE PĂCII ÎNTRE ANII 1939—1945

Împlinirea a 55 de ani de la încheierea celui de-al doilea război mondial, dar și a 45 de ani de la trecerea la cele veșnice a mitropolitului Nicolae Bălan († 6 august 1955), ne îndeamnă să punem în lumină un aspect mai puțin cercetat din multipla sa activitate desfășurată în timpul celor 35 de ani cât a condus destinele Mitropoliei Ortodoxe a Ardealului (1920—1955). Trebuie să facem, în prealabil, precizarea că în toamna anului 1918 s-a implicat direct și fără șovăire în evenimentele care au dus la realizarea unirii Transilvaniei cu Țara mamă, hotărâtă la Alba Iulia la 1 Decembrie 1918. Ca tânăr profesor de Teologie la Sibiu (1905—1920), Nicolae Bălan — împreună cu Ioan Broșu, profesor de Religie în Sibiu și cu colegul său de la Institutul Teologic, Silviu Dragomir, viitor profesor la Universitatea din Cluj și membru titular al Academiei Române — au redactat, la Sibiu, „Foaia Poporului", care milita pentru realizarea unității noastre de stat. În noiembrie 1918, a fost delegat de Consiliul Național Român din Transilvania să plece la Iași (împreună cu căpitanul Victor Precup, viitor general, ca însoțitor), unde era refugiat Guvernul României, pentru a informa pe cârmuitorii de atunci ai țării (regele Ferdinand, generalul Constantin Coandă, președintele Consiliului de Miniștri, generalul Constantin Prezan, șeful Marelui Stat Major al Armatei Române, Ioan I.C. Brătianu, Nicolae Iorga ș.a.), despre situația din Transilvania și a cere intervenția armatei române. A luat legătura cu miniștrii Franței, Angliei și Statelor Unite ale Americii, iar câteva zile mai târziu, la Giurgiu, cu generalul H.M. Berthelot, comandantul Misiunii Militare Franceze în România. De la Iași, a trimis o scrisoare lui Vasile Goldiș, recomandându-i să întrerupă orice tratative cu Guvernul maghiar și „în timpul cel mai scurt posibil, într-o adunare ce se va ține oriunde, dar mai bine la Alba Iulia, și la care să participe mulțime cât mai mare și reprezentanții consiliilor locale de pretutindeni, proclamați alipirea necondiționată la România, mai înainte de intrarea trupelor românești în Transilvania". (amănunte la Ion Rusu Abrudeanu, **Înalt Prea Sfinția Sa Patriarhul României Dr. Miron Cristea...**, București, 1929, p. 254—266 și Pr. Ioan Dăncilă, **Biserica strămoșească și marea noastră unire. Contribuția mitropolitului Nicolae la actul unirii**, în vol. **Omagiu Î.P.S. Sale Dr. Nicolae Bălan...** Sibiu, 1940, p. 42—55).

După ce a fost mitropolit al Ardealului, în 1920, Nicolae Bălan a înțeles să continue „tradiția" specifică Transilvaniei, ca ierarhii celor două Biserici românești — ortodoxă și unită cu Roma — să-și mențină — pe cât era posibil în noile condiții de viață românească de după Unirea din 1918 — rolul de îndrumători ai poporului nu numai

în probleme spirituale, ci și chiar în cele național-politice și social-economice. A înțeles să fie — și sub acest aspect — un demn urmaș al lui Andrei Șaguna, episcop și mitropolit al Ardealului (1848—1873), considerat „diplomatul revoluției românești" din 1848/1849 și cel mai însemnat lider politic al românilor transilvăneni în secolul al XIX-lea. Așa se explică faptul că, în perioada 1939—1945, Nicolae Bălan — prin cuvânt și faptă — a fost mereu prezent — ca nici un alt ierarh român — în vâltoarea problemelor politice care au tulburat nu numai viața României, ci a lumii întregi. În Biserica românească din Transilvania — mai puțin în cea din vechea Românie — ierarhii obișnuiau să trimită credincioșilor așa-numitele „pastorale" la Paști și la Crăciun, care erau citite în fața credincioșilor — în cea mai mare parte țărani — după terminarea slujbei, cu prezentarea semnificației sărbătorilor respective și cu îndrumări corespunzătoare de ordin moral-religios. Mitropolitul Nicolae Bălan a folosit însă aceste pastorale și pentru a comenta anumite evenimente politice ale vremii și a prezenta poziția Bisericii față de ele. Exemplificăm cu câteva texte mai semnificative din aceste pastorale, chiar din anii 1939—1940, deci până la dezmembrarea temporară a României. Deosebit de interesantă, autentic creștină și în spiritul tradițiilor noastre de veacuri, ni se par cuvintele rostite într-o lungă cuvântare la Alba Iulia, la o mare adunare națională românească, ținută la 27 februarie 1939. După ce arăta rostul statului român în împrejurările de atunci, marele mitropolit ridica și problema conviețuirii pașnice a tuturor etniilor din România interbelică: „Nu vreau să fie asupriți în nici un chip conlocuitorii noștri de alt neam, așezați de veacuri printre noi și care s-au bucurat în trecut de toate privilegiile. Dimpotrivă, vrem să trăim cu ei în cea mai armonioasă înțelegere. Dar baza pentru această viață de bună înțelegere vrem să fie iubirea comună față de statul nostru. Să iubească țara aceasta (așa) cum o iubim noi și să se simtă legați sufletește de ea. Iar drepturile noastre de viață și de prestigiu, ca națiune creatoare și susținătoare a statului, să nu fie neglijate" (vol. **Mântuiește, Doamne, poporul Tău**, Sibiu, 1945, p. 31). Câteva luni mai târziu, prin Pastorala de Paști, din anul 1939, îndruma la pace în Hristos — lucru explicabil, căci el vorbea ca ierarh — care „să ne închege pe toți fiii neamului într-o strânsă și **iubitoare frățietate în fața primejdiei"**. Iar în continuare recomandă ca „în aceste zile de îngrijorare, întregul popor român trebuie să fie plin de bărbătească și liniștită încredere și pătruns de o unică voință și simțire românească, închinată apărării țării...", căci, scria el, în continuare **„fără libertate și fără țară, fără credință și fără demnitate, ce preț mai are viața"?** (op. cit. p. 163).

Prin Pastorala de la Crăciunul anului 1939, comenta începerea celui de-al doilea război mondial, care putea să vină și peste țara noastră. Desigur, mitropolitul, ca om al Bisericii, considera — ca și în alte pastorale — că războiul nu era altceva decât o urmare a păcatului, recomandând, deci, credincioșilor să trăiască după principiile mo-

rale creştine, pentru „a fi în stare să înfruntăm orice încercare ar veni peste noi" **(op. cit.**, p. 167).

Dar în curând „încercările" au venit şi peste neamul românesc şi mitropolitul Nicolae a fost chemat să-şi spună cuvântul cu şi mai mult curaj. La 30 august 1940 a fost invitat şi el la acel Consiliu de Coroană, convocat de regele Carol al II-lea la Bucureşti, pentru a-şi spune cuvântul în legătură cu Diktatul de la Viena. In dimineaţa zilei de 30 august, orele 4, mitropolitul Nicolae a făcut o primă declaraţie din care reţinem fragmentele cele mai semnificative şi emoţionante: „Nicicând nu mi-a fost mai limpede în conştiinţă dreptul nostru la Ardealul întreg ca astăzi, când ne este contestat... Dar pe noi nimeni pe lume nu ne poate convinge să detestăm politica lui Brătianu şi a regelui Ferdinand, care ne-au creat unitatea naţională. Ar însemna să detestăm momentul culminant al istoriei noastre. Iar aceasta nu o putem face.

Noi nu suntem produsul Trianonului; unitatea noastră politică se bazează pe faptul dăinuirii şi pe dreptul existenţei noastre ca naţiune pe pământul acesta.

Un popor care nu e în stare să-şi apere fiinţa şi patrimoniul naţional nu este vrednic să trăiască (...)...

În consecinţă: nu primesc arbitrajul!"

Iar în şedinţa a doua, de încheiere, când s-a comunicat hotărârea luată la Viena, adică Diktatul, mitropolitul făcea o nouă declaraţie pe care o reproducem integral: „Precum astă dimineaţă am refuzat arbitrajul, fiindcă nu puteam să arunc soarta naţiunii mele în necunoscut, astfel acum, după ce cunosc rezultatul lui, în numele meu, al clerului şi poporului pe care-l păstoresc, declar că: **protestez cu demnitate şi hotărâre împotriva nedreptăţii ce ni se face şi vom lupta prin toate mijloacele pentru înlăturarea ei.**

Biserica noastră va rămâne şi de aici înainte depozitara aspiraţiunilor integrale ale neamului. Nu trăim din abdicări. Ne trebuie o nouă înălţare a conştiinţei naţionale. Nu-mi pierd încrederea în viitorul neamului meu". **(op. cit.**, p. 1—2).

Mitropolitului Nicolae i s-a făcut o frumoasă manifestaţie de simpatie şi solidaritate la reîntoarcerea în Sibiu, relatată pe larg de ziarul oficial al Mitropoliei, „Telegraful Român". Presa vremii a comentat pe larg cele două declaraţii.

După numai câteva zile, la 8 septembrie 1940, a rostit o impresionantă cuvântare în catedrala mitropolitană din Sibiu, prin care îşi îmbărbăta ascultătorii, în urma nedreptului Diktat de la Viena, întărindu-le încrederea că va urma şi ziua înlăturării lui: „Precum după Vinerea tristă a patimilor Mântuitorului a sosit ziua de bucurie a Învierii, aşa va sosi, după durerea noastră de acum, ziua învierii neamului românesc" **(op. cit.**, p. 5).

Cu aceeaşi dată de 8 septembrie adresa o pastorală clerului şi credincioşilor din Arhiepiscopia Sibiului, prin care-i întarea în credinţă şi în nădejdea că „înjumătăţirea Ardealului" va fi numai temporară, îndrumându-i, ca ierarh, să fie „cât de aproape de Dumnezeu"

şi încrezători în ajutorul Său: „Avem din nou un ideal naţional mare, un punct luminos care cheamă spre el toate energiile noastre, care ne absoarbe toate gândurile şi strădaniile. Sub forţa lui, sub lumina lui, trebuie să crească şi să se încordeze toate puterile fiinţei noastre româneşti" (**op. cit.**, p. 7—10).

La 10 noiembrie 1940, cu prilejul deschiderii cursurilor Universităţii Daciei Superioare din Cluj, refugiată la Sibiu, în catedrala mitropolitană, într-o lungă cuvântare în care sublinia misiunea ce trebuie să revină atunci Universităţii ardelene, făcea din nou o impresionantă mărturisire privitoare la integritatea teritorială a Transilvaniei: „Ca părinte sufletesc al poporului, cunoscând tainele sufletului românesc de pe aceste plaiuri ardelene, în numele acestui popor şi în faţa altarului acestei biserici, fac mărturisirea solemnă şi hotărârea de a nu se pierde din vedere nici o clipă idealul ce avem de realizat şi jertfa ce trebuie să o aducem pentru el, zicând ca psalmistul: «De te voi uita Ardeal, uitată să fie dreapta mea. Să se lipească limba mea de cerul gurii mele, dacă nu-mi voi aduce aminte de tine, dacă nu voi pune Ardealul în fruntea bucuriei mele» (Ps. 137, în **op. cit.**, p. 11—16).

După două săptămâni, la 24 noiembrie 1940, cu ocazia congresului anual al „Astrei", ţinut tot la Sibiu, făcea o declaraţie asemănătoare celei din Consiliul de Coroană: „Un popor nu poate trăi din renunţări şi abdicări. Un popor trăieşte din afirmarea drepturilor sale imprescriptibile. Cu cât împrejurările s-ar arăta mai maştere, din mijlocul lor să strigăm cu toată puterea: Nu renunţăm şi nu vom renunţa niciodată la drepturile noastre, la moştenirea noastră strămoşească!" (**op. cit.**, p. 18).

În absolut toate pastoralele de Paşti şi de Crăciun din anii 1940—1944, mitropolitul Nicolae ridica şi problema Transilvaniei de nord intrată sub stăpânire străină. Acelaşi lucru îl făcea şi cu prilejul Anului Nou, la recepţiile care aveau loc la reşedinţa mitropolitană, la care erau invitaţi şi reprezentanţii autorităţilor locale (prefect, primar, rectorul Universităţii şi alţii).

În chip deosebit trebuie să ne reţină atenţia cuvântarea pe care a rostit-o la 19 iulie 1943 la „conferinţa capilor autorităţilor de stat din Ardeal", care a avut loc la Sibiu, sub preşedinţia mareşalului Ion Antonescu. În cuvântarea respectivă declara că acel Consiliu de Coroană din 30 august 1940, convocat de regele Carol al II-lea, care a acceptat Diktatul de la Viena, n-a fost „un organ al naţiunii române", ci un „instrument personal", al fostului rege, care nu avea căderea de a vorbi în numele naţiunii române, care s-a pronunţat asupra unităţii noastre de stat la 1 decembrie 1918. În continuare, se întreba retoric, în baza cărui drept două state europene, Germania şi Italia, care au depus atâtea jertfe în secolul al XIX-lea pentru realizarea unităţii lor de stat, au lucrat pentru dezmembrarea ţării noastre, pentru distrugerea unităţii de stat a României? În partea finală a cuvântului său, îşi permitea, deşi era de faţă mareşalul Antonescu, să întrebe ce caută România în acel război, pe care-l considera ca „în-

căierarea între marile imperialisme ale lumii", căci — sublinia el — „noi nu vrem altceva decât să ni se recunoască ceea ce ni se cuvine și nu râvnim la nimic din ceea ce este al altora" **(op. cit.** p. 145—146).

La 26 septembrie 1943, deci în plin război mondial, la Adunarea generală a „Astrei", mitropolitul Nicolae declara din nou: „Dreptul la libertate nu poate fi un privilegiu al națiunilor mari, ci el este acordat de Dumnezeu tuturor oamenilor. De aceea, urmând pilda marilor națiuni, care și-au cucerit prin grele și îndelungate străduințe libertatea și unitatea lor, dăm și noi expresiune nestrămutatei noastre voințe de-a întregi hotarele țării, pentru a cuprinde între ele pe toți fiii neamului. Mărturisim în fața lumii întregi, fără temere, această cea mai arzătoare aspirațiune a sufletelor noastre. Și sunt convins că o dată ce toți românii sunt hotărâți să urmărească cu toată ființa lor acest ideal și să aducă jertfă pentru înfăptuirea lui, el va fi necondiționat realizat". **(op. cit.**, p. 57).

Desigur, ca ierarh, considera că Biserica, fiind „stâlpul de foc", „care a concentrat, a însuflețit și a călăuzit toate energiile neamului spre înfăptuirea idealurilor lui", drept care ea va trebui „să nu renunțe la acest mare rol al ei în viața națională", cum spunea la recepția de la 1 ianuarie 1944. Tot atunci cerea **„să păstrăm cea mai desăvârșită solidaritate între toți fiii neamului nostru.** Să stăm strânși uniți în jurul idealului nostru național, în jurul drapelului țării și în jurul Tronului și să fim credincioși până la moarte celor mai calde aspirațiuni care însuflețesc toate conștiințele românești. Să nu ne preocupe altceva în aceste vremuri de cumpănă, decât salvarea unității naționale, conservarea patrimoniului străbun între hotarele sale firești. Mai târziu, când furtuna va fi trecută și întărâtările dintre popoare se vor domoli, vom putea să ne ocupăm și de întocmirea lăuntrică a casei noastre" **(op. cit.**, p. 60—62).

Între anii 1943—1944 în cuvântările sale aborda și o altă temă: aceea a **viitoarei păci.** De pildă, în cuvântarea rostită la 26 septembrie 1943 la Adunarea generală a „Astrei", pe care am mai citat-o, spunea cu încredere: „Se pare că ne găsim în faza ultimă a războiului. Sunt semne că toate neamurile care îl poartă se gândesc tot mai mult la pace. Noi încă tânjim după o pace care să pună capăt grelelor suferințe ale războiului, dar **după o pace dreaptă**, care să curme toate tensiunile care ar putea să tulbure colaborarea rodnică a neamurilor". Era firesc, însă, ca el, în calitate de ierarh, să considere că pacea nu va putea fi realizată decât „prin ascultarea de voia Celui de sus", printr-o „supunere a statelor și a neamurilor sub voia lui Dumnezeu", căci „omenirea fără Dumnezeu nu e capabilă de pace, ci numai de război" **(op. cit.**, p. 57). Aceeași idee apare și în anumite pastorale. De pildă, în pastorala de Crăciun din 1943 scria că „dacă toate sufletele ar purta în ele pacea lui Hristos, n-ar mai fi războaie". Motiva și implicarea României în război: „dacă astăzi ne aflăm și noi în război, nu e din pricină că am fi lăcomit la bunuri străine, ci numai

fiindcă a trebuit să ne apărăm «sărăcia și nevoile și neamul», căci la ceea ce-i al nostru nu putem renunța" **(op. cit.,** p. 224).

În acest context, trebuie să notăm și felul în care concepea mitropolitul Nicolae viitoarea pace a lumii. În cuvântarea de deschidere a Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei Sibiului, în ziua de 23 aprilie 1944, când frontul de est se apropia de hotarele țării, iar bombardamentele anglo-americane produceau atâtea distrugeri, mitropolitul Nicolae expunea punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române în problema păcii viitoare, dovedindu-se un adevărat precursor al concepțiilor înaintate de azi asupra păcii și egalității dintre state. În prealabil arăta că „este necesar să se audă și din partea Bisericii Ortodoxe Române glasuri care să dea expresie opiniilor sale despre principiile generale și minimale care ar trebui avute în vedere și cu efecte adânci în suflet". În continuare spunea, între altele: „Prima condiție de care trebuie să se țină seama la stabilirea păcii viitoare, sau pe care trebuie să o realizeze ca pe un fundament statornic al ei, este **libertatea** indivizilor și a popoarelor. Libertatea este o condiție esențială pentru viața deplină a ființelor omenești. Fără libertate nici indivizii, nici popoarele nu își pot dezvolta virtualitățile ființei lor... Nu se poate realiza o ordine durabilă în lume, o ordine care să nu fie ordinea morții, ci ordinea vieții, fără libertate. Robia nu e o așezare demnă de ființa omenească. Ea nu ușurează progresul omului în spirit, ci îl înăbușe."... „Biserica a militat, prin reprezentanții ei de pretutindeni, indiferent de gruparea confesională, atât în îndelungatul ei trecut, cât și în timpurile din urmă, ca nici o altă instituție, pentru libertate. Dar nu numai a militat, ci a și suferit. Nici o instituție n-a suferit atâta pentru libertate și n-a dat atâția martiri ca Biserica".

Cu mult curaj și demnitate se pronunța apoi împotriva fascismului, spunând: „În nici un caz nu se poate recunoaște acea teorie în care s-a codificat egoismul și orgoliul rasist, teorie după care unele neamuri ar avea privilegiul la o existență mai largă, în baza unei pretinse superiorități numerice sau de calitate" (p. 239).

Punea apoi în lumină și dreptul la viață al popoarelor mici, după încheierea păcii, prin cuvintele: „Toate neamurile, mari sau mici, vor trebui să primească ceea ce li se cuvine, în baza drepturilor lor sfinte și să se bucure de aceleași drepturi la existență, la onoare și la bunurile materiale ale lumii. De asemenea, trebuie realizată o mai deplină **dreptate socială**. Trebuie să dispară inegalitățile externe atât de izbitoare în repartizarea bunurilor unor indivizi și familii. Munca va trebui așezată în drepturile ei și în cinstea ei deplină, ca factor determinant esențial în repartizarea bunurilor unor indivizi. O ordine de dreptate socială impune o limitare a capitalismului și o asanare a pauperismului. În locul oricărei ideologii extremiste, Biserica vede progresul adevărat, în această privință, numai în înfăptuirea tot mai deplină a unei etici sociale creștine" **(op. cit.,** p. 241).

Curând după rostirea acestei cuvântări, s-a prezentat la mânăstirea Sâmbăta de Sus, unde se găsea mitropolitul, un consilier de la Legaţia germană din Bucureşti, pentru a cere explicaţii asupra scopului urmărit. Cu acest prilej, mitropolitul Nicolae i-a expus pe larg părerile sale despre Diktatul de la Viena, doctrina privitoare la pretinsa superioritate a rasei germane, despre sistemele „totalitare", pronunţându-se din nou împotriva lor.

La 30 august 1944 — exact la patru ani de la Diktatul de la Viena, — adresa o pastorală clerului şi credincioşilor prin care saluta schimbările survenite la 23 august 1944, insuflându-le din nou încrederea că se va ajunge curând la reîntregirea Ardealului „rupt de nedreptatea de la Viena" şi care „va fi iarăşi întreg al nostru" (op. cit., p. 243—246).

Urma o nouă pastorală, cu data de 25 septembrie 1944, prin care vestea credincioşilor „de robirea" părţii de est a Transilvaniei, a aşa numitei „regiuni secuizate". Sfătuia pe acei credincioşi ortodocşi din zona respectivă trecuţi în mod forţat la alte confesiuni în timpul ocupaţiei hortyste, „să se întoarcă acasă, la credinţa moştenită de la părinţi, lepădând de pe suflet orice urmă şi orice lanţ al străinului" (op. cit., p. 247—249).

În sfârşit, la 11 octombrie 1944 „vestea" credincioşilor „bucuria mare care va fi la tot poporul": eliberarea Clujului şi a altor zone din nordul Transilvaniei, exprimându-şi nădejdea că în scurt timp va fi eliberat întregul teritoriu ocupat vremelnic de Ungaria horthystă, iar episcopii de Oradea şi Sighet se vor putea întoarce la păstoriţii lor (op. cit., p. 250—252). Mai notăm că pentru informarea mai rapidă a cititorilor, ziarul „Telegraful Român", patronat direct de mitropolit, care apărea până atunci săptămânal, a apărut zilnic, până la sfârşitul anului 1944 cu informaţii la zi de pe toate fronturile de luptă.

*

Un ultim aspect din activitatea mitropolitului Nicolae pe care intenţionăm să-l punem în lumină îl constituie atitudinea sa faţă de populaţia evreiască din România. El a protestat în mai multe rânduri împotriva persecuţiilor la care erau supuşi evreii — aşa cum au făcut de altfel şi alţi ierarhi, ca patriarhul Nicodim Munteanu, episcopul Andrei Magieru de la Arad, scriitorul şi profesorul de Teologie Gala Galaction (Grigorie Pişculescu) şi atâţia alţii. Prin cuvântul său a reuşit să salveze de la moarte un număr impresionant de evrei, dar şi de luptători antifascişti; alţii, tot la intervenţiile lui, au obţinut reduceri sau comutări de pedepse ori eliberarea din lagăre (aşa a fost cazul mitropolitului Tihon Cacealchin al lipovenilor din România).

În arhiva Bibliotecii mitropolitane din Sibiu (fondul „Nicolae Bălan"), se păstrează două scrisori care pun în lumină acest aspect din activitatea mitropolitului. Prima era scrisă în Timişoara, la 30 octombrie 1943 şi semnată de Carol Reiter şi Alexandru Nobel, lideri

ai comunităţilor evreieşti din Transilvania şi Banat; prin ea cereau mitropolitului să intervină pentru evreii deportaţi şi ameninţaţi cu moartea, pentru a le salva viaţa. Mitropolitul a dat urmare apelului lor, căci la 27 septembrie 1944, un alt fruntaş al comunităţilor evreieşti, Iosif Grüberger, îşi exprima recunoştinţa netrecătoare „pentru că în acei ani plini de pericole, în situaţiile noastre cele mai critice", mitropolitul a fost „un luptător eroic şi un salvator al lor (=evreilor, n.n.), de la nenorocire şi pieire". (**„Telegraful Român"**, nr. 13—14 din 1 aprilie 1982, p. 3).

Afirmaţiile acestor lideri evrei au fost confirmate şi completate recent de fostul şef-rabin al României din anii 1940—1947, dr. Alexandru Şafran, la Televiziunea Română (TVR 2 din 18 ianuarie 2000). El prezenta, cu lux de amănunte, modul în care mitropolitul Nicolae a răspuns la apelul său disperat în anul 1942 (în casa generalului Artur Văitoianu, prietenul mitropolitului), de a interveni pe lângă mareşalul Ion Antonescu de a opri deportarea evreilor din Transilvania liberă — deci practic, de pe teritoriul eparhiei sale, — în Transnistria. Mitropolitul s-a întâlnit cu Antonescu în aceeaşi zi şi a dat curs rugăminţii rabinului şef. Cuvântul său a fost ascultat şi ordinul de deportare a evreilor a fost anulat. Mai mult chiar: s-au sistat şi pregătirile care se făceau pentru deportarea evreilor din Vechiul Regat şi a tfel au rămas toţi la casele lor. Iată o mărturie sigură, de la o „sursă" de necontestat.

Tot în cursul războiului, mitropolitul Nicolae Bălan a desfăşurat o impresionantă şi creştinească acţiune de asistenţă a prizonierilor de război sovietici, pe care i-a vizitat în mai multe din lagărele în care se găseau aceştia, mângâindu-i în suferinţa lor, întărindu-le încrederea că va urma pacea mult aşteptată de toţi, cu eliberarea şi întoarcerea la casele lor. Câtă deosebire între acest mod de a trata prizonierii unei armate duşmane şi modul în care au fost trataţi prizonierii români în fostele lagăre din Uniunea Sovietică! (cf. Pr. Liviu Stan, **La cumpăna veacului**, în vol. **Omagiu mitropolitului Nicolae Bălan la 50 de ani de activitate**, Sibiu, 1956, p. 14).

Mai notăm că în 1942 a organizat — împreună cu ceilalţi ierarhi din Transilvania şi Banat — o „misiune bisericească" în Basarabia şi mai ales în Transnistria, în vederea revigorării sentimentului religios în rândul populaţiei de acolo, după atâţia ani de regim sovietic — ateu. Ziarul oficial al Arhiepiscopiei Sibiului, „Telegraful Român", ca şi „Revista Teologică", ori foaia pentru popor „Lumina Satelor", tot de la Sibiu, îşi informau pe larg cititorii de toate aceste iniţiative şi acţiuni ale mitropolitului Nicolae.

*

Am prezentat doar câteva aspecte din activitatea mitropolitului Nicolae Bălan în anii celui de-al doilea război mondial. În orice caz,

el rămâne în istorie ca ultimul ierarh implicat în evenimentele național-politice ale statului român în prima jumătate a secolului al XX-lea, căci după 1945, — deci după instaurarea unui nou regim politic în România, — rolul Bisericii în astfel de probleme a încetat curând, limitându-se doar la cele strict spirituale. De aceea, considerăm că astăzi — mai corect spus după evenimentele din decembrie 1989, — Biserica, prin ierarhii ei, ar trebui să reia firul întrerupt al implicării ei în viața național-politică a țării, așa cum a cerut, nu de mult, Î.P.S. Arhiepiscop Brtolomeu Anania al Clujului. Ar fi ceva firesc, în spiritul vechilor tradiții de luptă pentru drepturile politico-sociale ale românilor, mai ales ale celor din Transilvania.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

CHIPURI SCRIPTURISTICE ALE BISERICII STRĂMOȘEȘTI ÎN EXPUNERE APOLOGETICĂ

Despre Biserică aflăm cele mai mari și frumoase imagini tocmai în Sfânta Scriptură, așa că pentru înțelegerea ei se cuvine să ne adresăm acestui izvor dumnezeiesc, nu mai puțin însă Sfinților Părinți, care au luat și prelucrat aceste imagini scripturistice. Nu vom apela la toate, ci vom alege șapte dintre cele mai semnificative, pentru a pune în lumină trăsăturile apostolice ale Bisericii noastre strămoșești și caracterul creștin primar al spiritualității noastre românești[1].

Biserica-stâncă este una din cele mai concrete imagini ce ni le oferă Scriptura. La temelia Bisericii se află o stâncă, pe care **„Porțile iadului nu o vor birui"** (Matei 16, 18). Umblând pe pământ, Fiul lui Dumnezeu a căutat locul în care să așeze **„piatra din capul unghiului"** și l-a găsit, nu în altă parte, ci în adâncul ființei Apostolilor Săi. Mai tare decât orice granit, pe această piatră nu o poate roade dintele vremii, căci pe ea Hristos și-a zidit Biserica (cf. Matei 16, 18). Întemeiată pe credința Sfinților Apostoli, martori oculari ai Învierii Domnului, Biserica rămâne pentru totdeauna apostolică, mărturia lucrării lui Hristos pe pământ. Pe această stâncă ne-a zidit și pe noi Sfântul Apostol Andrei.[2] De aceea, stâncă este și credința noastră, Legea strămoșească. Stâncă mai este și adevărul pe care ea îl cuprinde: **„Eu sunt adevărul"**, a spus Mântuitorul (Ioan 14, 6). Pe de-o parte, adevărul este piatră, este fidelitatea Dumnezeului viu pe care omul se poate sprijini cu toată nădejdea, iar pe de altă parte este **„ca un semn care va stârni împotriviri"** (Luca 2, 34). Chiar Mântuitorul ne va spune: **„Cine va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cine va cădea îl va strivi"** (Matei 21, 44). Nu ar fi cazul să ne gândim la Legea strămoșească și la neamul românesc? Asupra lor s-au năpustit cu ură elementară toate puterile barbare ce le-a cunoscut Răsăritul, dar nu mai puțin cele „creștine" pe care le-a adăpostit Apusul[3]. Nu ne-a lovit Legea și nu ne-a chinuit poporul, cu ferocitate cruntă, acțiunea întreprinsă în Transilvania de către generalul Bukow? Și totuși nu a pierit nici Biserica Ortodoxă întemeiată de Sfântul Andrei și nici neamul românesc. Alți șerpi veninoși le dau amândurora din nou târcoale, ascuțindu-și dinții ca să le muște de moarte. Zadarnic, tot nu le vor nimici. Lecția istoriei este și lecția Providenței divine: Legea

---

1. Pentru orientare generală privind simbolurile Bisericii în Sfânta Scriptură și la Părinți, se pot consulta: J. Danielou, Simbolurile creștine primitive, trad. A. Opric și E. A. Ieremia, Ed. Amarcord, Timișoara 1998; H. Rahner, Symbole der Kirche, Otto Mueller Verlag, Salzburg 1964; R.A. Batey, New Testament Nuptial Imagery, Leiden: Brill, 1971.

2. Ștefan Lupșa, „Creștinismul ortodox a fost de la început românesc. Expunere cronologică până la întemeierea mitropoliilor", în Ortodoxia Românească, București 1992, p. 67—84.

3. Silviu Dragomir, Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697—1701), Cluj-Napoca 1990.

şi neamul nu vor pieri câtă vreme rămân zidite pe piatra cea tare, despre care Sfântul Pavel ne spune că este Hristos (cf. Efes. 2, 20).[4]

Într-o altă imagine scripturistică, **Biserica este Mireasă. „Cel ce are mireasă este mire"** (Ioan 3, 29); **„Vin să-ţi arăt Mireasa, femeia Mielului"** (Apoc. 21, 9). Ca Mireasă, Biserica apare drept o figură frumoasă şi strălucită, aşa cum Mântuitorul a dorit-o în momentele Crucii, în mormântul odihnei, dar mai ales în ceasul Învierii. I-a dat un suflet plin de foc, din focul Rusaliilor, i-a rânduit un trup tainic şi pe faţă i-a revărsat harul, frumuseţe divină de nedescris. Pe frunte i-a pus diadema puterii divine împărăteşti şi arhiereşti şi i-a zis: **„Iată, Eu sunt cu tine până la sfârşitul veacurilor"** (cf. Matei 28, 20).[5] De acum înainte vei face ceea ce numai Eu prin tine vreau să fac, cuvântul Meu va fi cuvântul tău, darurile Mele vor conta şi ca daruri ale tale, iar puterea Mea va fi şi puterea ta: **„ţie îţi dau cheile Împărăţiei cerurilor"** (cf. Matei 16, 19).

Într-adevăr, aceste trei: cuvântul, tainele şi ierarhia, adică adevărul, sfinţenia şi puterea, sunt vredniciile cu care Mântuitorul Iisus Hristos a înzestrat Biserica; în ele şi prin ele fiind chiar El însuşi prezent cu noi în lume **„până la sfârşitul veacului"**. Toate acestea trei au făcut să apară în lume popoarele creştine. Împreună cu ele a apărut şi neamul nostru[6]. Istoria este o vie mărturie a faptului că mulţi răzvrătiţi s-au sculat asupra Bisericii Ortodoxe, în general, şi a celei româneşti, în special, după cum am spus şi mai înainte, încercând să-i distrugă însemnele divine, ca prin aceasta să-i nimicească Mântuitorului opera şi chiar pe El însuşi. Astfel, nu e de mirare că blasfemia sectară a zilelor noastre a ajuns până acolo încât să identifice această Sfântă Biserică cu „marea prostituată" a Apocalipsei[7]. Dovada sigură a faptului că această luptă e dusă împotriva lui Hristos este constatarea că atacurile sunt pornite din partea dochetismului şi arianismului sectar, cu alte cuvinte, din partea celor ce neagă adevărul că Hristos S-a născut **„din femeie"** şi că a fost om adevărat, defăimând totodată vrednicia şi fecioria Maicii Domnului, după cum neagă, în cele din urmă, şi divinitatea Mântuitorului. E prea uşor a ne da seama că aceşti aşa-zişi: „credincioşi", care încearcă să-i înlăture fundamentele şi să-i răvăşească fiii, să-i smulgă Scriptura şi să-i nimicească Tradiţia, proclamând că ei vor construi un nou creştinism, după cum vor clădi şi o altă lume, se află înrolaţi într-o acţiune de distrugere a chipului ancestral al Bisericii ca Mireasă a lui Hristos.

De asemenea, **Biserica este Trupul lui Hristos.** Sfântul Duh care a pogorât în Biserică în ziua Cincizecimii, şi rămâne pentru totdeau-

---

4. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea fiinţei poporului român şi a unităţii naţionale", Ortodoxia, XXX (1978), p. 584—604.

5. Pr. Dr. Antonios Alevizopol, Ortodoxia în faţa sectelor, trad. Pr. I. Buga, Ed. Symbol, Bucureşti 1993.

6. Pr. Prof. Dr. Corneliu Sârbu, Adevărul şi frumuseţea Ortodoxiei, Ortodoxia IV (1956), p. 591—595.

7. Savvas Agouridis, Comentariu la Apocalipsă, trad. Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti 1997, p. 307.

na în ea, renaşte pe credincioşi şi îi împreună laolaltă într-un Trup, care nu este altul decât Trupul lui Hristos. El, Mântuitorul, este **„Cel dintâi născut între mulţi fraţi"** (Rom. 8, 29). În Biserică s-a realizat o unitate, a avut loc **„readunarea"** copiilor împrăştiaţi ai lui Dumnezeu (cf. Ioan 11, 52), ca şi constituirea unui trup şi a unui cap, care este Hristos (cf. Efes. 5, 23—27),[8] El fiind **„Mântuitorul trupului"**. Datorită acestei imagini, atât de mult îndrăgită de către Sfântul Pavel, Biserica, Trupul tainic al Domnului, face una cu ceea ce se înţelege prin cuvântul „mântuire". Să luăm bine aminte la aceste taine deosebit de mari. În Biserică, relaţia pe care o are Hristos-Domnul cu Dumnezeu-Tatăl se face accesibilă fiecăruia dintre credincioşi: **„Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca să fie desăvârşiţi întru unime"** (Ioan 17, 23)[9].

Ceea ce face ca Biserica să fie în mod real un trup al lui Hristos este miracolul euharistic, evenimentul ce se petrece pe Sfânta Masă, prefăcând pâinea şi vinul „punerii înainte" în Sfântul Trup şi Sfântul Sânge al Domnului. Consecinţele acestei minuni euharistice privesc viaţa creştină în întregime, după cum privesc noua zidire a lumii în Hristos, cu alte cuvinte transfigurarea într-un cer nou şi pământ nou. Tot izvorul dătător de viaţă şi de sublimă credinţă al Sfintei Biserici se află în această minune. Fără actul prefacerii, Jertfa Mântuitorului de pe Golgota, actualizată pe Sfânta Masă, ar rămâne o simplă amintire a trecutului. Cuvintele Domnului, „Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu ... Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor" (Matei 26, 26—27), ar fi simple metafore[10]. Liturghia fără jertfa cea de taină nu poate fi decât un simplu spectacol comemorativ, cum îl înţeleg protestanţii şi neo-protestanţii de ieri şi de azi. Nu mai puţin, însă, nici preoţia nu ar mai fi preoţie. Jertfa liturgică, prefacerea şi preoţia, acte dumnezeieşti şi intim solidare, alcătuiesc împreună Taina Sfântului Altar, pe care ne-o descoperă în chip minunat fulgerul euharistic. Faţă de aceste afirmaţii suntem îndemnaţi să ne formulăm, pentru noi înşine, întrebarea: De ce înaintaşii noştri, strămoşi, moşi şi chiar părinţi, cu toată vitregia vremurilor şi cu toate prigoanele pornite asupra lor, începând cu cele din etnogeneză, erau împăcaţi şi fericiţi? Fiindcă credeau şi simţeau, trăiau cu entuziasm prezenţa lor în Biserica-trup tainic al Domnului, la Altarul cel mai presus de ceruri, mărturisind şi altora minunea la care au luat parte: „Văzut-am lumina cea adevărată; Luat-am Duhul cel ceresc; Aflat-am credinţa cea adevărată, Nedespărţitei Treimi închinându-ne" (Imn liturgic final). Aşadar, Biserica, în sensul euharistic al cuvântului, este

8. Nicolae Cabasila, **Despre viaţa în Hristos**, trad. Pr. T. Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti 1997, p. 104.

9. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă**, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 21—27. Sf. Chiril al Alexandriei, **Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan**, trad., introd. şi note Pr. Prof. D. Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti 2000, p. 1063—1064.

10. Sf. Ioan Gură de Aur, **Omilii la Matei, LXXXII, 1**, în **Scrieri**. Partea a treia, trad. introd., indici şi note de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti 1994, p. 927—928.

un lucru mai mare decât laboratorul mântuirii omului, este mântuirea însăşi. A exista **„în Hristos"** şi **„în Biserică"** este mai mult decât un eveniment din ordinea vieţii religioase, este însuşi evenimentul mântuirii. Nu poate cineva să se numească creştin în afara integrării lui prin împărtăşire euharistică în Trupul tainic al Domnului, care constituie totodată şi comuniunea cu toţi fraţii, care sunt mădulare vii ale unuia şi aceluiaşi trup (cf. I Cor. 12, 12—28). (Comuniunea, la rândul ei, are o alcătuire proprie şi un destin, ca atare formează neamul). Asemenea lui Narcis din legendă, autointitulatul „credincios" singular încearcă să se scufunde în sine, socotind că îşi află mântuirea „înlăuntrul său". De ce oare? Pentru că acţiunea la care s-a angajat îi împărtăşeşte falsa convingere că omul se poate salva pe sine însuşi. Faptul că acesta refuză o referinţă „sacramentală" la Hristos cel tainic, şi totodată integrarea în Trupul Domnului, în interiorul Bisericii, îl aşează în afara lucrării dumnezeieşti de mântuire. Într-adevăr, aceasta este Biserica şi ea este numai una: **„Este un trup şi un Duh, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde a chemării voastre"** (Efes. 4, 4). Hristos, ne spune Sfântul Pavel, nu se **„împarte"** (I Cor. 1, 13). Astfel, nu poate cineva să aparţină lui Hristos dacă nu aparţine comuniunii frăţeşti ce se realizează în Biserică. La rândul ei, Biserica este apostolică, întemeiată fiind pe stânca de granit a celor dintâi chemaţi, după cum am văzut. De aceea şi este o nelegiuire să fie cineva eretic sau, mai grav, duşman al lui Hristos. În raport cu acest adevăr, e bine să ne întrebăm: ce pot să însemne cele peste zece mii de secte aşa-zise creştine din zilele noastre? Fără îndoială, au şi ele o unitate; poate fi însă vorba despre o altă unitate decât cea pe care le-o oferă duşmanul mântuirii, „amăgitorul" (II Ioan 1, 7)?[11]

Biserica-corabie este una dintre cele mai frecvente imagini scripturistice. Ne vom referi la această imagine pe care o putem surprinde în trei ipostaze semnificative, ce ne descoperă de asemenea raportul dintre Hristos şi Biserică şi ne fac să înţelegem destinul neamului nostru în istorie.

a) Într-o anumită împrejurare, Domnul **„a silit pe ucenici să intre în corabie"** (Marcu 6, 15). Aproape nicăieri nu se vede în cuprinsul Evangheliei acest cuvânt **„a silit"**. Îl mai întâlnim acolo unde se vorbeşte de Împărăţia lui Dumnezeu, care se ia cu năvală, cu sila. Îl mai întâlnim — şi aici este extrem de semnificativ — în pilda Mântuitorului cu poftirea la Cină. Aicea se spune răspicat: **„Ieşi la drum şi la garduri şi pe cei ce-i vei găsi sileşte-i să intre ca să se umple casa"** (Luca 14, 23). E vorba deci tot de intrarea în corabia mântuirii, în Biserică, în casa lui Dumnezeu. În genere, însă, se întâlneşte în Evanghelie numai cuvântul: **„Voieşti tu să fii sănătos?"** (Ioan 5, 6). **„Ce voieşti de la Mine?"** (Luca 18, 41); **„Cine voieşte să vie după Mine!"** (Marcu 3, 34). Domnul nu trage de păr pe nimeni în cer. El nu vrea mântuire silnică, ci o mântuire acceptată de bună voie de noi. Şi

11. Arhim. Justin Popovici, Epistolele Sfântului Ioan Teologul, trad. S. Preda, C. Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti 1998, p. 117.

iată că aici vedem că Domnul a silit pe ucenici. Nu i-a lăsat la voia lor slobodă. De ce oare? El voia să fixeze pentru totdeauna adevărul: în afară de corabie e pieirea. A silit pe ucenici să intre în corabie, fiindcă numai în ea, cea care simbolizează Biserica, este mântuirea. Cei din vremea lui Noe şi-au râs de el când îi striga să intre în corabie. Mult a strigat Noe în vânt. Şi când Domnul a închis uşa, toţi cei ce se aflau lângă uşă, dar afară, erau înecaţi. Biserica neamului este arca mântuirii noastre. Este o Biserică ortodoxă, iar noi toţi care aparţinem acestei Biserici aparţinem Ortodoxiei, adică dreptei credinţe. Avându-L pe Hristos „Cel adevărat", avem adevărul, iar adevărul este numai unul. Mai e o întâmplare faptul că în termenul de „Biserică strămoşească" se concentrează toate tainele credinţei şi întreg adevărul?[12]

b) Într-o altă împrejurare (cf. Matei 12, 25), când marea era agitată şi ucenicii se temeau de înec, Domnul a trecut pe ape, lângă corabie. Lor li s-a părut o „nălucă" şi s-au speriat. Domnul li s-a făcut cunoscut şi a pus la probă pe Petru: **„Doamne, dacă eşti Tu, porunceşte-mi să viu la Tine pe valuri!"** a cerut ucenicul, iar Mântuitorul l-a acceptat. Şi Petru, încrezându-se, a sărit în mare şi mergea pe apă ca pe uscat. Dar numai atâta vreme cât stătuse cu ochii aţintiţi spre Iisus. De îndată ce s-a uitat la valuri, a început să se afunde, strigând pe Domnul să-l scape. Această aruncare în valuri era numai punere la probă a credinţei lui Petru. Dar marea este pentru corăbii, nu pentru înotători. Pentru a-l scăpa, Domnul a luat de mână pe Petru şi l-a suit în corabie. Acolo este locul călătorilor pe marea vieţii. În corabie, în Biserică adică; alături este pierzarea. Domnul, prin Petru, ne învaţă pe noi să nu ne încredem în noi, oricât de „buni înotători duhovniceşti" am fi. Locul nostru este numai şi numai în corabie. E tocmai lecţia pe care ne-a oferit-o Providenţa nouă românilor. Am străbătut o istorie furtunoasă cu ochii aţintiţi spre vârf şi totodată avându-L pe Hristos cu noi în corabie. Am fost încreştinaţi de Sfântul Apostol Andrei şi am rămas credincioşi Evangheliei primite.[13] Nu am făcut concesii încercărilor străine de a-l ridica pe papă, luat în Apus drept simbol al lui Petru, deasupra Mântuitorului, plătind cu preţ de sânge rezistenţa noastră.

c) Tot potrivit Evangheliei, altădată Mântuitorul Iisus Hristos dormea la cârma corăbiei şi ucenicii erau profund tulburaţi că valurile gata erau să-i cuprindă în zbuciumul lor (cf. Matei 8, 24). Atunci El, sculându-Se, a potolit cu cuvântul furia mării. Domnul, chiar când ni se pare că doarme, că nu aude, este la cârma corăbiei. Este pe puntea corăbiei mântuirii. Cuvântul Lui e viu, se aude; şi este numai

12. Pr. Dumitru Stăniloae, „Românism şi Ortodoxie", Gândirea XV (1936), p. 400—409.

13. Împreună cu Sf. Apostol Andrei, pe pământul strămoşesc a mai predicat şi Sf. Apostol Filip. Vezi Emilian Popescu, „Sfântul apostol Filip — misionar pe pământul românesc", în Logos. Inalt Prea Sfinţitului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca 2001, p. 387—398.

unul singur, pe care se cuvine să-L audă toate popoarele[14]. Neamul nostru L-a auzit, aflându-se în corabie! În Biserică! Nu aiurea! Cu această certitudine a auzirii neîntrerupte a Cuvântului lui Dumnezeu, poporul nostru nu a părăsit niciodată corabia, rezistând persecuţiei catolice papale, după cum am mai amintit, începând din secolul al XIII-lea, ca şi celei calvine, din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, după cum a rezistat şi tuturor primejdiilor islamice aduse temporar pe pământul nostru de turci. Cum nu ar rezista şi altor primejdii, din zilele noastre?

Biserica-chip al Răsăritului de sus (cf. Luca 1,78). Învăluită în soare şi purtând pe cap „cunună din douăsprezece stele" (Ap. 12, 1), Biserica este simbol al cosmosului transfigurat. Cu adevărat, ea este una cu opera de rezidire a lumii săvârşită de Mântuitorul Iisus Hristos. Taina voii lui Dumnezeu a fost ca la **„plinirea vremii": „toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ — toate întru El"** (Efes. 1, 10). Aşadar, Biserica este noua ordine în care se întocmeşte făptura eliberată din păcat, înconjurată fiind de aureola slavei Învierii. Dacă tulburarea şi degradarea au intrat în lume prin păcatul omului, restaurarea şi sfinţirea naturii, de vreme ce toate au dobândit prin Înviere încă „har peste har", se răsfrâng ca o binefacere şi bucurie peste toate. În lucrarea de sfinţire şi de transfigurare a făpturii, Biserica este aşezământul prin care Dumnezeu inundă întreaga lume cu lumina iubirii Sale. Înveşmântată în strălucirea ei divină, Biserica este considerată de către poporul nostru o adevărată revelaţie cosmică, un real paradis etnic, a cărui frumuseţe se revarsă în sufletul românesc direct de pe faţa Domnului, asemenea luminii ce izbucneşte direct din soarele ivit în răsărit. În acest sens este înţeles „Răsăritul cel de sus". Căci paradisul acesta este plaiul nostru originar, este biserica unei liturghii cosmice în care au loc nunţile cele de taină şi de unde curg izvoarele vieţii neamului. Iată un adevăr pe care îl exprimă într-un fel mioritic un vers din popor, care susţine că românul este cu „ângele din rouă", frumuseţea lui e din „soare" ... „după chipul şi asemănarea Sânţiei Sale" (a Mântuitorului), „auzul lui e din vântul Bărăganului", iar oasele din „piatra Carpaţilor". Desigur, între conţinuturile acestui vers şi spusele Sfinţilor Părinţi, după care în omul rezidit în Hristos există soare, lună şi stele este o deplină corespondenţă[15].

Biserica-scară, este imaginea pe care i-o descoperă Mântuitorul lui Nathanael cu aceste cuvinte: „Adevărat, adevărat zic vouă, de acum veţi vedea cerul deschizându-se şi pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se şi coborându-se peste Fiul Omului" (Ioan 1, 51). Se ştie, cuvintele Domnului sunt o referire şi confirmare a celor spuse în Vechiul Testament cu privire la visul lui Iacov la Betel („casa lui Dumnezeu"): „Şi a visat că este o scară sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea

14. Paul Evdokimov, Rugul aprins, trad. Diac. Prof. T. Domşa, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara 1994, p. 48—56.
15. Cf. şi Sf. Grigorie al Nyssei, P.G. XI, 765.

cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi coborau pe ea". (Facere 28, 12).

a) Modul de organizare a vieţii cosmice reînnoite prin har ni-l descoperă această scară ce uneşte cerul şi pământul. Transmiterea slavei şi a dragostei sfinţitoare, care purifică, luminează şi desăvârşeşte tot ce exi tă, se face în sensul cuprinderii laolaltă a făpturii văzute şi a celei nevăzute, prin mijlocirea ierarhiilor din cer şi de pe pământ. Să remarcăm, însă, capul acestor ierarhii este Domnul Iisus Hristos. El este Cel care le rânduieşte rosturile, le susţine, le conduce şi le asigură împlinirea misiunilor încredinţate. Tocmai pentru că El este **„cap a toată domnia şi stăpânirea"** (Col. 2, 10), cum se exprimă Sfântul Pavel. Fiecare ierarhie, cerească sau pământească, în această lucrare de sfinţire sau de îndumnezeire a lumii, imită pe Dumnezeu. Din treaptă în treaptă, începând de sus în jos, se transmit darurile primite de la Hristos Pantocratorul (Atotţiitorul) şi se îndeplinesc slujbele de purificare, de iluminare şi de desăvârşire. Oare este greu să înţelegem că paradisul nostru etnic este încredinţat pazei acestor puteri cereşti?[16]

b) Scara ierarhiei ce împreună cerul şi pământul este şi acea care uneşte Biserica luptătoare cu cea triumfătoare, dar mai întâi uneşte mădularele unuia şi aceluiaşi Trup tainic al Domnului prin ceea ce se numeşte ierarhie bisericească. Luând lucrurile de la obârşia lor, Evanghelia ne arată răspicat că Mântuitorul şi-a ales doisprezece bărbaţi pe care i-a numit Apostoli, şi apoi a rânduit şaptezeci de ucenici pe care i-a trimis „înaintea feţei Sale", dându-le atribuţii speciale şi zicându-le categoric: **„Cine vă primeşte pe voi pe Mine Mă primeşte"** (Matei 10, 40). Sfântul Pavel vestind bisericilor planul lui Dumnezeu, spune preoţilor acestor biserici apăsat: **„Luaţi dar aminte de voi şi de toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriţi Biserica Domnului, pe care a câştigat-o cu însuşi sângele Său"** (Fapte 20, 28). E tocmai ceea ce spune, în altă parte, acelaşi Sfânt Apostol Pavel: **„Dumnezeu a pus în Biserică daruri deosebite... apostoli, profeţi, învăţători, cei cu darul minunilor, cei cu darul tămăduirilor"** (cf. I Cor. 12, 28). Darurile cu care sunt înzestraţi preoţii nu se opun darurilor de care se bucură toţi credincioşii uneia şi aceleiaşi Biserici. Orice bun creştin are „putere de stăpânire" asupra lumii, dar el exercită această stăpânire sfinţind lumea, făcând-o părtaşă la dumnezeire. Numai că această lucrare, ce este şi ea sacerdotală, decurge din preoţia împărătească dobândită de neofit prin Botez şi Mirungere. Legătura dintre cele două preoţii, cea instituţională şi cea împărătească, e te de nedesfăcut, deşi aceste două nu se confundă niciodată. În temeiul demnităţii sacerdotale împărăteşti, pe care o are de la Hristos, credinciosul a dobândit privilegiul de a se oferi pe el însuşi „jertfă vie, sfântă şi plăcută lui Dumnezeu" (Rom.

16. Maica Alexandra, Sfinţii îngeri, trad. Dr. Irineu Pop-Bistriţeanul, Ed. Anastasia, Bucureşti 1992.

12, 1), i s-a dat posibilitatea să facă din întreaga lui viață un „cult spiritual" (Rom. 12, 1), o ofrandă, o închinare, o comuniune cu Dumnezeu[17]. Iată caracterul „sobornicesc" al sfintei noastre Biserici care nu creează rupturi neavenite în sânul ei între cler și popor, rânduind astfel slujirea preoțească spre propășirea întregii obști creștinești, adică a neamului, ca și a menirii acestuia de a ctitori Împărăția lui Dumnezeu pe pământ[18].

Biserica-izvor. Și de data aceasta, chipurile scripturistice ale Bisericii ca sursă de lumină și viață veșnică sunt profund semnificative. Alegând doar pe cele înfățișate de Mântuitorul Iisus Hristos, suntem pe deplin edificați: „Cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viața veșnică". (Ioan 4, 14). Prin urmare, Biserica nu se află numai în afara credinciosului, trebuind ca el să se integreze în ea, ci se află și în interiorul lui. Ce vrea să însemne „Viața veșnică" a cărei albie este Sfânta Biserică, care a călăuzit poporul nostru în tot cursul zbuciumat al istoriei lui și care îi asigură dăinuirea până la „sfârșitul veacului"? Biruința asupra morții, pacea împăcării, conștiința binecuvântată a înfierii, fericita creștere în sfințenie, bucuria petrecerii în cer cu îngerii, nădejdea nestrămutată în desăvârșirea viitoare, simțirea tainică a slavei celei mai presus de cuvânt, toate acestea nu sunt decât străluminări a celor ce se cuprind într-un singur cuvânt „viața veșnică"[19].

Revenind asupra ideii de ierarhie bisericească, prin care se împărtășește harul sfințitor și mântuitor credincioșilor, rânduiți și ei pe diferite trepte, de la purificare la desăvârșire, ne dăm seama că numai prin ierarhie lucrează acest har în Sfintele Taine, „apa cea vie". Iar iconomi ai Sfintelor Taine sunt preoții, cărora li s-a încredințat adăparea credincioșilor cu această apă. În sensul acesta trebuie înțelese și cuvintele din Apocalipsă referitoare la cei ce se află în Biserică, „templul Mielului": „Căci Mielul, Cel ce stă în mijlocul tronului... îi va duce la izvoarele apelor vieții". (Apoc. 7, 17). Viziunea aceasta a cosmosului transfigurat în Biserică, ce ne înfățișează ierarhia ca o cascadă prin care se revarsă iubirea divină asupra oamenilor, ca și asupra lumii întregi, ne descoperă și felul în care adorarea fapturilor se înalță spre Dumnezeu. Căci fapturile au pe Hristos drept preot în oficierea unei liturghii cosmice, liturghie care constă din descoperirea unei iubiri reciproce dintre Dumnezeu și făptură, ca și din iubirea ce o arată o făptură altei fapturi, înfrățite în unitatea divină peste diversitatea lor din existență. În atacul sectei împotriva Bi-

17. Sf. Ioan Gură de Aur, **Omilia XXI la Romani**, în **Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani**, trad. Archim. Th. Athanasiu, București 1906, p. 348—353. Alexandre Schmemann, **Din apă și din Duh**, trad. Pr. I. Buga, Ed. Symbol, 1992, p. 74—100.

18. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Sobornicitate deschisă", **Ortodoxia** XXIII (1971), p. 165—180.

19. Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, **Adevăr și preamărire în Ortodoxie**, Ed. Valea Plopului-Prahova, 1999, p. 242—245.

sericii, cosmos transfigurat, este vizată în special ierarhia. A distruge ierarhia nu înseamnă altceva decât a-L distruge şi a-L alunga din lume pe Hristos însuşi.

Cât de recunoscători se cuvine să fim noi, fiii poporului român, Bunului Dumnezeu, Care ne-a rânduit în Biserica strămoşească o albie în care curg apele mântuirii şi ale sfinţeniei, neîntrerupt, din vremea în care Sfântul Andrei a arat cu lemnul Crucii pământul pe care ne aflăm şi ne-a pregătit pe aceste plaiuri un paradis etnic, pentru noi cei de astăzi ca şi pentru urmaşii noştri. Cât de mulţumitori se cuvine să-i fim aceluiaşi Dumnezeu pentru toate darurile prin care am dobândit bucuria de a-L preamări şi de a ne descoperi credincioşia mărturisirii Lui din veac în veac.

Ca încheiere, se cuvine să considerăm cuvintele unui Părinte bisericesc, Dionisie Areopagitul, în măsură să ne ridice cugetele până la înălţimea tainelor dumnezeieşti de care am încercat să ne apropiem în schiţa teologică de faţă, privitoare la cele şapte chipuri ale Bisericii, cuprinzându-le pe toate, într-un fel, în cea din urmă, izvorul vieţii veşnice: „Acum trebuie să lăudăm viaţa veşnică, din care este viaţa însăşi şi toată viaţa şi din care se seamănă în toate cele ce se împărtăşesc într-un fel oarecare de viaţă, ca să vieţuiască fiecare în mod propriu... E viaţa prin sine, sau mai bine zis e mai presus de toată viaţa, de viaţă făcătoare, supra-vieţuitoare, sau oricum ar numi cineva în mod omenesc viaţa negrăită."[20]

Pr. Prof. Dr. ILIE MOLDOVAN

20. Numele divine VI, 1, 3, în Opere complete, trad. introd. şi note Pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti 1996, p. 161, 162.

ST. NICODEMUS THE HAGIORITE AND THE ROMANIANS

The widely acknowledged role of St. Nicodemus the Hagiorite in the reawakening of Orthodox spirituality in the 18th - 19th centuries can be properly understood only against the background of the Holy Mountain, that "supreme standard of Eastern (Orthodox) spirituality over the last thousand years".[1] All major spiritual revivals originated there and were then disseminated in the entire Orthodoxy. It was there that many monastics, nationals of various countries became acquainted with those movements and later transplanted them in their original monasteries back home. Romanians were no exeption to that.

The first contacts on record between Romanians and Mount Athos go back to the middle of the 14th century in the time of Nicolae Alexandru Basarab, the prince of Wallachia. There are historians who presume that hesychasm was to a certain degree responsible for the reorganization in 1359 of the hierarchical structures of the Church in Wallachia. Hyacinth, formerly of Vicina, who became the first head of the then established Metropolitanate of Wallachia, was a hesychast. All his successors in the latter half of the 14th century came from the Holy Mountain. So did also another Nicodemus, who arrived in Wallachia in 1370—1371 and reorganized local monasticism as part of his plans to stengthen local Orthodox defences.

What followed has been a continuous both-way relationship between the Holy Mountain and the Romanian Lands with their numerous and important monasteries. The autonomous political status of these countries with their relative prosperity and peacefulness has made them attractive to monks, scholars and others coming not only from areas under Ottoman rule but also from other regions of Eastern Europe.

Among the latter were outstanding spiritual fathers such as Basil of Poiana Mărului[2] and Paisius Velichkovsky,[3] both of them of Ukrainian origin. The latter was born into a priestly family in Poltava and after entering monastic life in Ukraine he came to Wallachia, where monasticism was marked by the hesychast tradition.[4] At the end of four years in that Romanian principality, Paisius removed himself to Athos as from his

1 Prof. Alex. Elian, „Biserica Moldovei și Muntele Athos la începutul veacului al XIX-lea",*Studii Teologice*, 1967, 7—8, p. 391.

2 Bishop Seraphim Joantă, *Romania: Its Hesychast Tradition and Culture*, St. Xenia Skete, Wildwood CA, 1992, p. 107—127.

3 Dumitru Stăniloae, „Din istoria isihasmului în Ortodoxia română; Isihaștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția Ortodoxiei românești", *Filocalia*, vol. 8, București, 1979. p. 556—576.

4 For a presentation of Paisius and his role see A.E.N. Tachiaos, *The revival of Byzantine mysticism among Slavs and Romanians in XVIIIth century; Texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722—1794),* Thessaloniki, 1986, and Archimandrite Ciprian Zaharia, „Paisij Velickovskij et le role oecumenique de l'Église orthodoxe roumaine", *Irenikon*, 1985, 1, p. 61—74; Bishop Seraphim Joantă, *op. cit.*, p. 128—157.

early youth he had nourished the dream of going there. His sojourn on the Holy Mountain lasted for 17 years. In 1763, accompanied by 64 other brethren, he returned to Wallachia and after a short while there he moved to Moldavia. The Church in that eastern Romanian principality was headed then by metropolitan Gregory Callimaki, who had previously been metropolitan of Thessaloniki. Paisius and Gregory had first met during the former's Athonite period.[5] It was in Moldavia, at Dragomirna and then at Neamţ and Secu monasteries - where Paisius would spend the rest of his life - that he achieved his reputation by masterfully introducing the prayer of the heart into cenobitic life and by his zeal for the translation of Orthodox spiritual literature, the crowning achievement of which was his Slavonic version of *Philokalia*, the *Dobrotoliubie*, published in St. Petersburg in 1793.

St. Nicodemus had never met St. Paisius. He was 30 years younger than the latter and by the time he went to the Holy Mountain, Paisius had long been gone back to Wallachia. His "Life" however recounts an attempt which he made to go to Moldavia, where Paisius had settled. That attempt occurred after the visit which Macarius, the metropolitan of Corinth had made to Athos, where he urged Nicodemus to revise the *Philokalia*, the *Evergetinos* as well as a wok on frequent communion. Those were then taken by the metropolitan of Corinth to Smyrna to be printed. After he returned to the kellion of *Agios Antonios*, Nicodemus heard of the fame of Paisius, who had over a thousand brethren under him, whom he was teaching the prayer of the heart. It is likely that Nicodemus had met disciples of Paisius among the monks on the Holy Mountain. It is known that one such disciple was keeping Paisius informed on the search for manuscripts of the *Philokalia* and the *Evergetinos* and on Macarius' plans to have them published. Paisius was certainly still remembered by Greek, Russian, Bulgarian and Romanian monks in the Kapsala region of Athos for whom he had built the St. Elijah skete in the vicinity of Pantocrator monastery.[6] It is even assumed that Paisius and Nicodemus had exchanged letters though no record of that correspondence has been preserved.

Nicodemus might have been prompted to go to Moldavia by the desire to achieve himself the things he had read about in the *Philokalia* under the guidance of a starets like Paisius.[7] Consequently he boarded a ship to go to that distant land but a storm put an end to the voyage near the island of Tassos. That made him change his mind and return to Athos.[8]

---

5 Daniel, Metropolitan of Moldavia and Bukovina. „Vocaţie şi destin filocalic la Români", in *Românii şi reînnoirea isihastă*, Trinitas, Iaşi, 1997, p. 9.

6. Elia Cittero, *Nicodim Aghioritul, personalitatea - opera - învăţătura ascetică şi mistică*, trad. Maria Cornelia şi diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 64.

7 *Ibidem*, p. 63.

8 „Viaţa, petrecerea şi luptele pentru slava Bisericii noastre săvârşite de preacuviosul, preaînvăţatul, fericitul şi de veşnică pomenire Nicodim monahul scrise (în 1812—1813) de fratele său în Hristos. Eftimie ieromonahul", translated by deacon Ioan I. Ică jr. in Elia Cittero, *op. cit.*, p. 343—344.

It is not unlikely that his plan to travel to Moldavia had also been motivated by his intention to try to have *Philokalia* published there.[9] The city of Jassy, the capital of Moldavia, was then the seat of a Greek press that had been established a century earlier at the monastery of Cetăţuia by Dositheos Notaras, the patriarch of Jerusalem. For quite some time, after the destruction of the Constantinopolitan press of Cyril Lucaris in the first half of the 17th century, the one that was functioning at Jassy remained the only Greek press in the whole East. The same Moldavian city was then a centre of learning, the place of an important academy where many Greek scholars were holding teaching positions.

A more substantial relationship developed between St. Nicodemus and Veniamin Costachi, the Metropolitan of Moldavia between 1803—1842. This outstanding hierarch, surnamed "the enlightener of Moldavia", established several centres of learning and printing presses and sponsored the publication of many books, some of which were translations from Greek, Slavonic or Russian.

During the metropolitan's first year in office, on 25 January 1804, Nicodemus wrote him on behalf of the monks of Simonos Petras.[10] The Athonite monk sent the metropolitan a letter of recommendation for hieromonk Dionysios, a member of that community, who was dispatched to the Romanian Lands to collect money for his monastery, which was overburdened by taxes. Reference is being made in the text to Paisius Velichkovsky. The latter lived for a while in that monastery. The tone of the letter seems to indicate that this was not the first contact of the saintly Athonite with Veniamin Costachi but that they had been previously acquainted. He called the metropolitan "my Teacher", one who possessed an apostolic heart and enjoyed God-loving beauties. The head of the Church in Moldavia was asked to assist the hieromonk and to intercede with the princes of Wallachia and Moldavia to help in easing the huge burden of debt of his monastery. If the requested help was forthcoming, the indebted monastery would be raised again to an upright position and its beauty would be restored.

The following year, in 1805, the metropolitan of Moldavia would be approached by another Athonite, Theodoret, the hegumenos of Esphigmenou. The hegumenos agreed to give his monastery a Romanian identity in exchange for a considerable sum of money, badly needed for the repair and upkeep of that holy place. Though the suggested amount of money was not available at that time, the hegumenos was not sent home empty-handed by the metropolitan whose ancestors were counted among the benefactors of Esphigmenou.[11]

Attention has been called recently to a letter which St. Nicodemus addressed to patriarch Gregory V during the latter's second tenure of the

---

9 Elia Cittero, *op. cit.*, p. 63.

10 The text of the letter in Theokletos Dionysiates, *Hagios Nikodemos ho Hagioreites. Ho bios kai ta erga sou (1749—1809)*, Athens, 1990, p. 289—291. Cf. the Romanian translation by deacon Ioan I. Ică jr., in Elia Cittero, *op. cit.*, p. 455—456.

11 Prof. Alex. Elian, *op. cit.*, p. 398—399.

Ecumenical Throne (1806—1808).[12] This was another letter of recommendation. It was written on behalf of a uniate monk who was about to convert to Orthodoxy and be rebaptized. Rebaptism was prescribied by the *Pedalion* in the case of Catholics applying for acceptance into the Orthodox Church. The monk was a native of Transylvania and St. Nicodemus suggested that the patriarch had sent him to Gregory, a Romanian monk of Pantocrator who was "of the same nation and language" with the petitioner and who was to introduce into the new faith and baptize the convert. Gregory was certainly known to the author of the letter as he considered him fit for that task.

The circle of St. Nicodemus'aquaintances included also people who were disciples of St. Paisius who had returned with him to Moldavia or had joined him later. Among those was Ioan, a monk of Slav origin, who was hegumenos of Neamţ monastery (1808—1812). In his diary, Ioan recorded information about the literary activity of the saintly Athonite whose acquaintance he had made in 1784. In his account Ioan related about the sadness felt by St. Nicodemus upon having discovered the unwarranted alterations of the text of the *Pedalion* made by the archimandrite Theodoret.[13]

The same source mentions among the personal aquaintances of St Nicodemus other members of the Paisian community at Neamţ such as Gerontius, Gregory and Isaac.[14]

St. Nicodemus' crowning literary achievement was the compilation of the great *Philokalia*, "an anthology of passages from the ascetic writings of the Fathers of the Eastern Church, in which the doctrine of the pure prayer is set forth in the words of recognised masters of the spiritual life, from the earliest times down to the time of Palamas".[15] This was published in Venice in 1782.

Concern for the gathering of philocalic writings was also common to Paisius and to other spiritual fathers in Moldavia. On the eve of the release of *Philokalia*, Paisius had already translated into Slavonic most of the texts that would appear in the Venice edition. His work was based on manuscripts which he had carried to Dragomirna in 1763 or had been brought to Moldavia a decade later by a Greek monk. The same manuscripts were used for Romanian translations which were being circulated in manuscript form.[16] A wealth of such philocalic manuscripts has been re-

---

12 Cf. the Romanian translation of the letter by deacon Ioan I. Ică jr. in Elia Cittero, *op. cit.*, p. 457.

13 Valentina Pelin, "L'opera di Nicodimo l'Aghiorita in Romania", in *San Nicodimo Aghiorita e la Filocalia*, a cura di Antonio Rigo, Bose, 2001, p. 252.

14 *Ibidem*, p. 252.

15 H.A. Hodges, "Introduction" to *Unseen Warfare*, trans. by E. Kadloubovsky and G.E.H. Palmer, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1987, p. 44.

16 Valentina Pelin, *op. cit.*, p. 247.

corded in and even preserved to this day by Romanian monastic libraries.[17]

The popularity which St. Nicodemus enjoyed in Romanian monasteries is also highlighted by translattions of his works. Already during his lifetime, in 1794 the *Evergetions*, edited by St. Nicodemus, was translated into Romanian by the hieromonk Clement of Neamţ.[18]

During the first half of the 19th century a number of St. Nicodemus' books were rendered into Romanian and published by the printing press of Neamţ monastery. That monastery was continuing in the vein of St. Paisius and of the hesychast tradition, "acknowledging its spiritual ties with Athos, the centre of the hesychast movement and its brilliant representative who was the pious Nicodemus".[19] It was not by chance that the first translations were connected with Veniamin Costachi, the metropolitan of Moldavia, whose ties with St. Nicodemus were already mentioned here.

The first of St. Nicodemus' books to be translated and published at Neamţ, in May 1826, was his *Handbook of Counsel*, "a statement of hesychast doctrine in a form intended for the secular clergy and the general public".[20] A Romanian version of it was also circulated in manuscript form. Such a copy has been identified in the private collection of M. Eminescu (1850—1889), the Romanian national poet.[21]

The*Unseen Warfare* was issued in Romanian in July 1826, thirty years after its original Greek impression at Venice in 1796.

The following year the same press released the translated version of *Apanthisma*, whose original text was published at Constantinople in 1799.

A wider readership has been reached by two other books of the Athonite. The *Exomologitarion*, so useful as a guidebook for clergy in the administering of the sacrament of confession, saw in 1827 its third Romanian edition. As to the *Pedalion*, it is very significant that it was translated by the scholarly metropolitan Veniamin Costachi himself and published in 1844 while another metropolitan, Andrei Şaguna of Transylvania valued it so highly as to publish it in a condensed form as *Enchiridion or Handbook of canons* (1871).

---

17 Prof. dr. N.A. Ursu, „Şcoala de traducători români din obştea stareţului Paisie de la mânăstirile Dragomirna, Secu şi Neamţ", in *Românii în reînnoirea isihastă*, p. 39—82; Valentina Pelin, „Contribuţia cărturarilor români la traducerile Şcolii paisiene", *Românii în reînnoirea isihastă*, p. 83—120.

18 Valentina Pelin, „Contribuţia ...", p. 118—119.

19 Acad. prof. dr. Alexandru Elian, „Introducere", Sfântul Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet; sfaturi către duhovnic*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1997, p. 14. For St. Nicodemus'works translated into Romanian see also Konstantinos Karaisaridis, *Viaţa şi opera Sfântului Nicodim Aghioritul*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 201—209.

20 H. A. Hodges, *op. cit.*, p. 44.

21 Acad. prof. dr. Alexandru Elian, „Introducere", p. 15.

To the items presented above one should add the unusual number of copies of St. Nicodemus' works in Greek that have been widely circulated in the Romanian Lands and are found in Romanian public libraries.[22]

This is only a summary of an important and fascinating chapter in the history of modern Orthodox spirituality, illustrating the ways in which Romanians connected themselves and contributed to that spiritual revival.

Pr. Prof. Dr. AUREL JIVI

22 *Ibidem*, p. 16.

TEOLIPT AL FILADELFIEI ŞI CUVINTELE SALE DUHOVNICEŞTI — O FILOCALIE A MAICILOR ÎN BIZANŢUL TÂRZIU

Capriciul copiştilor şi hazardul ori providenţa conservării manuscriselor au făcut deci ca din opera fără îndoială mult mai amplă a lui Teolipt al Filadelfiei (1250—1322)[1] să ni se păstreze un total de 27 de discursuri, cuvinte duhovniceşti, omilii şi tratate, 5 epistole şi câteva creaţii imnografice şi muzicale (3 canoane şi 3 idiomele)[2]. Dintre acestea, majoritatea covârşitoare — 23 de cuvinte duhovniceşti, omilii şi tratate şi cele 5 epistole[3] — sunt transmise doar într-un singur manuscris: **Ottobonianus graecus 405** (Biblioteca Apostolica Vaticana) şi copiat după indicaţiile discipolei sale, prinţesa bizantină Irina Chumnena Paleologhina (1291—1355), devenită în 1307 monahia Evloghia şi egumenă a mânăstirii Philanthropos Soter din Constantinopol (precum şi în copia executată după acesta aflată la Biblioteca Patriarhiei din Alexandria: **Alex. gr. 131**).

Splendidul codice se deschide cu o scurtă epistolă adresată de Teolipt Irinei/Evloghiei în cursul anului 1307. Foarte tânăra, pe atunci, prinţesă era deja văduvă, mai exact se afla încă în doliu după mirele pământesc, dar era deja tunsă în monahism (1, 1). Încă din această primă scrisoare Teolipt îi schiţează prinţesei-monahie un foarte succint program de vieţuire monahală (acesta va fi dezvoltat pe larg în **Cuvântul 1** „despre lucrarea ascunsă în Hristos şi scopul vieţii monahale", pe care i-l va trimite nu mult timp după această primă epistolă). În perspectiva eshatologică a morţii şi judecăţii, prinţesa este îndemnată să renunţe la timpul petrecut la palat, la linguşeli şi alte flatări, precum şi la mulţimea slujitorilor, şi să-şi ia în serios monahismul: cu alte cuvinte, să-şi închidă trupul în chilie şi mintea în inimă,

---

1. Despre Teolipt al Filadelfiei, a se vedea articolele „Théolepte de Philadelphie" din **Dictionnaire de Théologie Catholique 15 (1946)**, col. 339—341 (J. GOUILLARD) şi din **Dictionnaire de Spiritualité, de Ascetique et de Mystique**, t. XV (1992), col. 446—459 (M.-H. CONGOURDEAU), precum şi nota introductivă a părintelui D Stăniloae la singurul **Cuvânt duhovnicesc** al lui Teolipt (**despre lucrarea ascunsă în Hristos**), editat până nu de mult în **Filocalie** (Veneţia, 1782, p. 855—862): **Filocalia românească 7**, 1977, p. 43—72 (traducere) şi 35—42 (introducere). Cel mai bun studiu asupra învăţăturii sale spirituale este cel al lui A. RIGO, „Nota sulla dottrina ascetico-spirituale de Teoleptos Metropolita di Filadelfia **(1250/51—1322"**, **Rivista di studi bizantini e neoellenici** 24 (1987), p. 165—2000.

2. Ediţia integrală a tuturor operelor lui Teolipt realizată de Ioannis Grigoropoulos a fost publicată recent: IOANNOU K. GREGOROPOULOU, **Theol.ptou Philadelpheias tou Homolegetou (1285—1322). Bios kai erga. I. Eisagoge. II. Kritiko keimeno-scholia**, Ekd. Tertios, Katerine, 1996, 436+510 p.

3. Prima ediţie a cuvintelor duhovniceşti ale lui Teolipt a fost publicată de R.E. Sinkewicz: THEOLEPTOS OF PHILADELPHEIA, **The Monastic Discourses**, A Critical Edition, Translation and Study by R.E. Sinkewicz CSB (Studies and Texts 111), Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto, 1992, 418 p. Iar prima ediţie a Scrisorilor lui Teolipt a fost publicată de A.C. HERO (ed.), **A Woman's Quest for Spiritual Guidance: the Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina**, Brookline MA, 1986.

strigând pe Hristos prin invocarea necontenită a Numelui Său pentru ca să primească în ea sălăşluirea Acestuia. Mai exact: trupul trebuie înfrumuseţat cu modurile de comportare corespunzătoare poruncilor lui Dumnezeu, limba trebuie păzită şi asigurată prin rostirea imnelor dumnezeieşti, iar puterile sufletului trebuie innobilate prin rugăciunea deasă (1, 2). Lărgimea vieţii trebuie redusă ascetic la strâmtorare prin silinţă de bunăvoie, tăria trupului trebuie slăvită pentru ca sufletul să câştige vigoare, pentru că înfrângerile şi necazurile trupului sunt biruinţele şi bucuriile sufletului. Având candela aprinsă şi untdelemn din belşug câştigat prin credinţă, viaţă curată şi milostenie, sufletul feciorelnic va putea ieşi în întâmpinarea Mirelui eshatologic atunci când El se va arăta, celebrând întru bucurie adevărată nunta Sa mistică cu Domnul (1, 3).

Cele 23 de cuvinte duhovniceşti şi epistolele finale sunt ordonate cronologic. Dacă prima epistolă datează din anul 1307, următoarele trei epistole (nr. 2—4) sunt scrise în intervalul decembrie 1321 — primăvara 1322, ultima (nr. 5), fiind scrisă de Teolipt chiar pe patul de moarte, cândva spre sfârşitul anului 1322. Dacă în 1307 Teolipt era la Constantinopol şi o tundea în monahism pe prinţesa Irina, care devenea astfel Evloghia monahia, ştim că următorii zece ani el a lipsit din capitala bizantină, unde a revenit abia în intervalul septembrie 1317 — august 1318 şi, pentru ultima dată, în primăvara lui 1321. Cele 23 de cuvinte şi 5 epistole duhovniceşti din **Ottob. gr.** au fost, aşadar, scrise şi rostite în cele câteva intervale: 1307—1308, 1317—1318, 1319—1320, 1321—1322 în care Teolipt s-a aflat la Constantinopol. Cu relativă certitudine pot fi datate primele trei cuvinte duhovniceşti (care fac referiri la începuturile vieţii monahale a Irinei/Evloghiei) şi de aceea par a fi fost redactate în intervalul 1307—1308, precum şi ultimele (nr. 15—23) care par a constitui o serie de omilii şi învăţături duhovniceşti rostite de Teolipt în comunitatea maicilor din mânăstirea Philanthropos Soter din Constantinopol, a cărei egumenă era Irina/Evloghia, în duminicile dintre Săptămâna Mare şi Rusaliile anului 1321, respectiv între 13 aprilie şi 7 iunie 1321. Ultimul cuvânt (nr. 23) — despre a cărui redactare Teolipt vorbeşte şi în **Ep. 3** — este un „memoriu parţial" al celor discutate de Teolipt la Constantinopol cu maicile Irina/Evloghia şi Agathoniki, şi reprezintă un veritabil testament spiritual cuprinzând o ultimă sinteză a învăţăturii sale ascetico-mistice; el pare scris la începutul lui 1322 cu câteva luni înainte de moartea mitropolitului în Filadelfia asediată. Problematică apare datarea exactă a **Cuvintelor** 4—14 (pentru opiniile diferite ale specialiştilor, a se vedea tabelul cronologic de la p. 72—73).

Cele 23 de cuvinte pot fi clasificate în trei categorii: povăţuiri duhovniceşti propriu-zise (nr. 1—3, 6, 10, 12—17 şi 23), povăţuiri privitoare la disciplina monahală (nr. 7—9) şi omilii duhovniceşti (nr. 4—5, 11, 18—22). Nr. 1 şi 3 sunt adresate Irinei/Evloghiei, iar nr. 23, Irinei/Evloghiei şi maicii Agathoniki. Unsprezece sunt adresate explicit surorilor şi maicilor de la Philanthropos Soter (nr. 7—8, 13, 15—22), opt n-au nici o adresare anume (nr. 2, 4—6, 9, 11—12, 14), numai una

fiind adresată unor monahi, probabil celor de la mânăstirea de bărbaţi de la Philanthropos Soter (nr. 10).

Un prim motiv de surpriză, nu numai pentru cercetători, este faptul că această culegere de 23 de cuvinte duhovniceşti ale lui Teolipt al Filadelfiei conţine nu numai tratate de povăţuire duhovnicească şi disciplină monahală, dar şi omilii şi cuvinte duhovniceşti de inspiraţie clar liturgică. În condiţiile în care în culegerile de scrieri duhovniceşti şi monahale bizantine şi filocalice referinţele la viaţa liturgică şi eclezială sunt rare sau chiar total absente — deşi contextul liturgic eclezial trebuie în mod evident presupus —, cuvintele duhovniceşti ale lui Teolipt al Filadelfiei atestă un efort deliberat de integrare a spiritualităţii liturgice şi monahale. Astfel, **Cuvântul** 13 explică în detaliu — plecând de la imnografie şi de la textul biblic — misterul Naşterii lui Hristos ca iniţiere mistagogică în viaţa monahală prefigurată de naştere feciorelnică a lui Iisus, precum şi de sărăcia şi smerenia condiţiilor în care a avut loc. **Cuvântul** 5 e o scurtă dar densă cateheză mistagogică la Schimbarea la Faţă ca model al vieţii duhovniceşti: creştinul e chemat să lase viaţa relaxată în plăceri, simbolizată de şesul câmpiei, şi să se angajeze în dificila ascensiune a muntelui ascezei şi al răbdarii necazurilor (5, 2), simbolizate de Petru şi Iacob, şi al contemplaţiei, simbolizate de Apostolul Ioan (5, 3). Prin meditarea la cuvintele Scripturii şi la raţiunile fápturilor, el urcă pe „muntele minţii" în al cărui vârf, fiind luminată de aducerea-aminte a lui Dumnezeu şi de rugăciunea neîmprăştiată, mintea devine luminoasă, mişcările trupului se fac albe şi omul întreg devine lumină **(kai holos ho anthropos phos chrematizei)** întrucât sufletul se face sfeşnic al Luminii adevărate (5, 4). Această Lumină dumnezeiască anticipează Lumina eshatologică a Slavei lui Hristos la a Doua Sa Venire, Lumina Împărăţiei viitoare. Aşa cum lumina sensibilă luminează mistuind ceara, tot aşa Lumina Slavei va mistui dincolo virtuţile omului (5, 7—8). Scurta cateheză a lui Teolipt despre Schimbarea la Faţă concentrează astfel teme care, peste doar câteva decenii de la rostirea ei, vor face obiectul intensei polemici a Sfântului Grigorie Palama cu Varlaam, Akindynos şi Gregora.

Cuvântul 4 explică pericopa lucanică (13, 10—17) a vindecării femeii gârbove ca imagine a sufletului păcătos lipit de simţuri şi de cele pământeşti, şi a iudeilor lipiţi de sensul literal al Legii, incapabili astfel să se ridice vertical spre cele duhovniceşti şi să recunoască pe Hristos. Predică la Duminica Brânzei sau a Izgonirii lui Adam din rai, care precede nemijlocit începutul Postului Mare, **Cuvântul** 11 e o omilie duhovnicească despre „postul adevărat". Acesta nu este numai abţinerea de la mâncăruri, ci lupta lăuntrică cu irascibilitatea şi gândurile pătimaşe, pentru discernământ, răbdare şi iertare, şi transformarea inimii curăţite în „templu" al lui Dumnezeu. Care „se va sălăşlui în ea prin rugăciune şi va umbla în ea prin postire" (11, 12). Postul e urcuşul pe Sinai, „muntele rugăciunii", pentru ca mintea să vadă acolo pe Dumnezeu (11, 18). Modelul e postul lui Hristos în pustie

după Botezul Său în Iordan, asceză şi ascultare de Dumnezeu prin care a răsturnat izgonirea lui Adam şi a Evei în rai prin mâncare şi neascultare (11, 20). Rostit probabil în prima săptămână a Postului Mare, **Cuvântul** 12 prelungeşte meditaţia despre post a **Cuvântului** anterior, recapitulând cele şase lupte ale postului adevărat, total: 1. renunţarea la mâncărurile grase, care uşurează trupul şi ridică pâcla acestora de pe minte; 2. gustarea cu măsură de legume uscate şi crude, precum şi de apă, care duce la înfrânare; 3. omorârea plăcerii şi înfrânarea limbii, care odrăslesc virtuţile şi înfloresc în gură imnele dumnezeieşti; 4. îndepărtarea din minte a amintirilor lucrurilor văzute şi făcute în chip pătimaş; 5. controlul ferestrelor vederii şi auzului şi 6. ştergerea imaginaţiilor simple din gândire prin rugăciunea trează şi meditarea neîncetată a cuvintelor dumnezeieşti. Ieşind astfel din cele pământeşti, mintea urcă spre Dumnezeu, unindu-se cu El prin iubire. În esenţă, postul îi dezbracă pe cei duhovniceşti de pofta celor stricăcioase şi-i îmbracă în haina Iubirii dumnezeieşti, umplându-i de bucuria veşnică în Hristos (12, 10). Aceeaşi temă a „hainei iubirii" e dezvoltată şi în **Cuvântul** 15, rostit în Săptămâna Mare şi care e de fapt o exegeză la faimoasa luminândă a deniilor din Lunea, Marţea şi Miercurea Mare: „Cămara Ta de nuntă, Mântuitorule..." Rostit probabil în Vinerea Mare, **Cuvântul** 16 vorbeşte despre păcat ca împrumut luat de la diavol şi tirania lui din care Hristos ne-a răscumpărat prin viaţa, prin crucea şi moartea Sa. De aceea, imitarea **(mimesis)** şi meditarea **(melete)** vieţuirii **(politeia)** mântuitoare a lui Hristos, a faptelor **(praxeis)** şi patimilor **(pathemata)** Lui este absolut indispensabilă pentru evitarea şi biruinţa asupra păcatului în mădularele trupurilor şi în gândurile sufletelor noastre (16, 4—5). (Tema acestei melete va fi amplu reluată, alături de cea a „vieţii ascunse în Hristos", câteva decenii mai târziu în **Despre viaţa în Hristos** de Nicolae Cabasila, al cărui cel mai direct precursor se arată a fi fost Teolipt al Filadelfiei.)

Din cauza morţii subite a fratelui Leon, **Cuvântul** 17 rostit în Duminica Paştilor s-a transformat într-o povăţuire duhovnicească pe tema pregătirii pentru moarte. Omilie la Duminica a 3-a după Paşti, **Cuvântul 18** este o meditaţie duhovnicească şi un îndemn la imitarea exemplului lui Iosif din Arimateia, cel care a îngropat cu bună-cuviinţă şi evlavie trupul lui Iisus: mirenii prin faptele milosteniei trupeşti (vizitarea celor bolnavi, răscumpărarea prizonierilor) şi sufleteşti (aducerea celor îndepărtaţi de Dumnezeu la biserică), iar monahii prin îngroparea prin smerenie şi pocăinţă în memoria **(mneme)** sufletului ca într-un mormânt pe Hristos, Comoara vieţii noastre (18, 10—11). **Cuvântul** 19 e o omilie la pericopa ioaneică **(In** 5, 1—15) a vindecării ologului, din Duminica a 4-a după Paşti. Ologul simbolizează paralizia duhovnicească de 38 de ani a sufletului, ale cărui 3 facultăţi (raţiunea, irascibilitatea şi pofta) sunt bolnave din pricina celor 8 patimi generale (cele opt gânduri evagriene ale răutăţii). Cele cinci pridvoare ale scăldătorii, simbolul pocăinţei **(metanoia)**, sugerează alegoric cele cinci moduri **(tropoi)** ale pocăinţei: abţinerea de

la rele, luarea celor bune, aducerea-aminte de păcate, mărturisirea **(exomologesis)** lor şi plânsul **(penthos)**. În final sunt date patru exemple de paralizie duhovnicească: nefrecventarea bisericii, persistenţa în desfrâu şi adulter, nedreptăţirea din lăcomie a aproapelui şi camăta (exemple luate din viaţa creştinilor din lume). **Cuvântul** 20 e o omilie la Duminica a 5-a după Paşti, fiind o explicare duhovnicească a pericopei ioaneice despre femeia samarineanca (**In** 4, 5—42), care venind să scoată apă a găsit Apa cea Vie, pe Hristos. Maicile sunt îndemnate să-i dea Acestuia apa lacrimilor, a pocăinţei şi împăcării, şi să primească în schimb apa iertării şi a iubirii (20 7), să lase Samaria, simbolul vieţii deşarte, şi să vină la izvor, adică la Biserică, la casa lui Dumnezeu, ca să vadă pe Hristos şi să primească de aici în urciorul gândirii lor în loc de apă „cuvintele Cuvântului lui Dumnezeu" (20, 8—9). **Cuvântul** 21 e o omilie la Duminica a 6-a după Paşti, o explicare duhovnicească a pericopei ioaneice despre vindecarea orbului din naştere (**In** 9, 1—38). Vindecat atât de ordinea trupească, cât şi de cea duhovnicească, acesta a văzut atât soarele sensibil, cât şi Soarele spiritual al Dumnezeirii lui Hristos. Orbirea duhovnicească vine din patimi şi mândrie. Orbi sufleteşte sunt astfel cei ce nu frecventează biserica, cei care hulesc atunci când sunt săraci şi cei care se înfurie pe fraţii lor. De orbirea duhovnicească ne vindecăm prin practicarea poruncilor lui Hristos, prin meditarea cuvintelor Lui (care sunt lumină pe pământ, **Ps** 36, 9) şi, mai ales, prin meditarea şi imitarea pogorârii, smereniei şi sărăciei Domnului în trup (21, 6). Locul spălării şi luminării ochilor sufletului e Biserica (21, 11), fiindcă aici e prezent Hristos Care a luat din Fecioară firea omenească pe care a uns-o cu untdelemnul Dumnezeirii Sale prin Întrupare şi a spălat-o apoi prin Botezul Său, îndumnezeindu-ne (21, 5) şi poruncindu-ne să ne facem „imitatori ai Lui" (21, 8), dând oamenilor un cuvânt bun, milostenie şi împăcare (21, 5—10). „Arareori în documentele spiritualităţii bizantine imitarea lui Hristos dobândeşte accentul pe care-l are în scrierile lui Teolipt. **Imitatio Christi** purcede însă de la realitatea interioară a îndumnezeirii realizate de Hristos, prin asumarea naturii umane de către Hristos, spre o însuşire personală prin imitaţie morală a exemplului vieţii lui Hristos, şi-şi găseşte expresia exterioară în misiunea apostolică la care participă creştinul ca ucenic al lui Hristos, trimis să vestească Evanghelia şi să continue lucrarea mântuitoare a lui Hristos"[4]. La Teolipt — ca şi la Nicolae Cabasila ulterior — nu există nici o contradicţie, ci, din contră, continuitate perfectă între „viaţa ascunsă în Hristos" şi „meditarea" şi „imitarea" exemplului Său etic-ascetic şi contemplativ. Din nefericire, **Cuvântul** 22, care e o omilie la Cincizecime, pare incomplet în unicul manuscris păstrat. El subliniază mai ales relaţia dintre Întruparea şi Înălţare, pe de o parte, şi Cincizecime, pe de altă parte: Hristos „a luat trup şi a dat Duh, a urcat la cer firea noastră şi a coborât pe

4. SINKEWICZ, op. cit., (nota 3), p. 56.

pământ Duhul Său" (22, 3). Hristos a fost Plugarul şi Semănătorul cunoaşterii lui Dumnezeu şi al virtuţii, Apostolii Săi sunt secerătorii care, cu secera Duhului Sfânt ce-i deosebeşte pe credincioşi de necredincioşi şi pe cei buni de cei răi, sunt trimişi în toată lumea să-i adune pe oamenii împrăştiaţi în tot felul de opinii, în „hambarele unei singure credinţe şi ai unei singure Biserici" (22, 4).

Tuturor creştinilor fără deosebire Teolipt le cere să stea în Biserică sub ascultarea ierarhiei canonice şi să ducă o viaţă duhovnicească prin frecventarea slujbelor, împărtăşirea de Sfintele Taine (Botez, Euharistie, Mărturisire) şi împlinirea poruncilor Evangheliei prin practica individuală şi socială a virtuţilor creştine. Monahii nu de.in o poziţie specială între ceilalţi creştini, făgăduinţa lor specială este doar practicarea riguroasă a acestor virtuţi. Pentru Teolipt, monahismul, ca urmare radicală a lui Hristos, are o bază sacramentală în Taina Sfântului Botez, făgăduinţa monahală — arată Teolipt în **Cuvântul** 1 — nefiind altceva decât reasumarea conştientă şi riguroasă a făgăduinţelor baptismale ale fiecărui creştin (1, 6): taina îmbrăcării sacramentale în Hristos. Câteva din **Cuvintele** duhovniceşti adresate de mitropolit Irinei/Evloghiei şi comunităţii sale ne permit sesizarea în detaliu a concepţiei lui Teolipt despre viaţa monahală, atât în exigenţele ideale, cât şi în practica ei concretă. Astfel, în **Cuvântul** 3, Teolipt oferă tinerei Irina/Evloghia, aflată probabil încă la începuturile vieţii monahale, un îndemn uşor de cuprins dintr-o privire (**eusynoptos parainesis**) pentru înţelegerea uşoară a întregii teme a ascezei, pentru ca ea să nu rateze scopul mântuirii (3, 1). În esenţă, asceza e s paraţie de tot ce desparte de Hristos: de lucrurile materiale, de legături familiale şi prietenii, dar şi de patimi şi de gândurile şi amintirile pătimaşe (3, 2—3). Modelul biblic este ieşirea evreilor din robia egipteană şi trecerea lor prin Marea Roşie sub conducerea lui Moise, devenită o prefigurare a mântuirii de păcat şi de demon, realizată de Hri tos. În Hristos credinciosul intră nu în pământul făgăduinţei, ci în locul harului lui Dumnezeu după ce mai întâi a ieşit de sub stăpânirea demonilor şi a trecut marea patimilor (3, 15—16). Traversarea mării patimilor se poate face numai prin Cruce: braţul ei vertical este simbolul virtuţilor, iar braţul orizontal simbolizează smerenia, fiindcă „virtuţile fără smerenie nu-l salvează pe ascet" (3, 9). Virtuţile retează plăcerea, iar smerenia mândria (3, 10). Decada realităţii sensibile (4 elemente + 5 simţuri + cuvântul rostit) este traversată de monah prin lucrarea decalogului poruncilor lui Hristos: 1. fuga de oameni, 2. înfrânarea de bunăvoie de la plăceri, 3. răbdarea necazurilor fără voie, 4. psalmodia regulată, 5. citirea concentrată, 6. rugăciunea atentă, 7. privegherea măsurată, 8. îngenuncherea, 9. bună-străpungerea inimii şi 10. tăcerea bine-grăitoare (3, 12—14). Prin întreita pustietate şi însingurare tot mai interiorizată — de materie şi de oameni, de poftele trupeşti şi de gândurile lumii — monahul/monahia alungă prin neagoniseală, prin pătimirea celor rele şi smerenie iubirea de arginţi, iubirea de plăcere şi slava deşartă. Şi atunci, câştigând nepătimirea, cele trei părţi ale sufletului se unesc

prin iubire cu Dumnezeu Cel în Treime și se rezugrăvește în el chipul și a emănarea acestuia cu Dumnezeu (3, 17—18).

În viața monahală un loc central îl deține ascultarea față de întâi-stătător sau întâi-stătătoare **(proistamene)**, spre care Teolipt le îndeamnă pe surorile și maicile de la Philanthropos Soter în **Cuvântul** 8. El pleacă aici de la exegeza duhovnicească a relatării evanghelice despre cele două case: una zidită pe nisip, iar alta pe piatră (**Mt** 7, 24—27). Prin Botez creștinul devine casă a lui Hristos (8, 2), casă care trebuie păstrată prin săvârșirea poruncilor Lui, a căror încălcare o dărâmă (8, 3). Casa lui Hristos e alcătuită din curăția inimii și sfințirea trupului, temelia ei fiind supunerea și ascultarea monahului față de egumenă (8, 5). Pietrele puse una peste alta ale edificiului acestei case a lui Hristos din suflet sunt virtuțile, iar acoperișul său e smerenia care acoperă și păstrează curăția dobândită prin virtuți. Într-un astfel de suflet se arată harul lui Hristos care înseninează inima celor smeriți și blânzi (8, 6). Prezența neascultării, a contradicțiilor, a nesupunerii și idioritmiei duce la căderea casei virtuților care e întemeiată atunci pe nisipul voii proprii, care anulează practic folosul duhovnicesc al retragerii din lume și al ascezei (8, 8).

În **Cuvântul** 9, Teolipt oferă o învățătură **(didaskalia)** despre conduita monahală ideală făcând un amplu elogiu al vieții chinoviale pe care o descrie și o prezintă drept mediul cel mai potrivit al realizării spirituale autentice a monahului. El trece în revistă avantajele vieții comunitare în frățietate și ascultare și scoate în evidență riscurile vieții singuratice a isihastului (9, 4). Monahii din viața de obște câștigă răbdare și smerenie și se ajută între ei atunci când cad în greșeală; „și ajutându-se așa unii pe alții, devin cu toții o cetate tare" (9, 7). În partea a doua a cuvântului său despre viața de obște, Teolipt își ilustrează învățătura cu exemple din propria experiență, descriind comportamentul exemplar al monahilor din comunitățile în care viețuise în tinerețe (9, 12—20); deplângând conduita necuviincioasă, relaxată și meschină a monahilor din chinoviile contemporane (9, 21), el pledează pentru restabilirea exigențelor unui adevărat monahism chinovial. În două **Cuvinte** (7 și 17), Teolipt se referă precis la situații din chinovia Irinei/Evloghiei. Astfel, **Cuvântul** 7 despre „discernământul patimilor" descrie în termeni extrem de vii cearta dintre două maici degenerată într-o ostilitate și antipatie reciprocă, nici una nevrând să se recunoască vinovată și să facă primul pas spre împăcare atunci când e îndemnată la aceasta de duhovnic. Neîmpăcarea și ura vatămă însă sufletul și anulează asceza și restul virtuților trupești („postul nu e nimic" — 7, 10, pentru că „lumina sufletului vine din iubirea de aproapele cumpărată prin răbdarea necazurilor și împăcarea preafierbinte" — 7, 11). **Cuvântul** 17 pleacă de la decesul subit al ieromonahului Leon Monomahul — probabil răspunzător cu îndrumarea duhovnicească în mânăstirea Philanthropos Soter în timpul când Teolipt se afla la Filadelfia — folosind acest prilej pentru a le îndemna pe maici la o adevărată pregătire, din vreme și necontenită, prin virtuți, în

vederea morţii. Probabil Teolipt voia să combată bizuirea exclusivă pe spovedania făcută doar înainte de ceasul morţii, de aceea încheie reamintind maicilor să vegheze ca fecioarele înţelepte (**Mt** 25, 1—13), având în candelele sufletelor lor untdelemnul frecventării slujbelor, al milosteniei, al mărturisirii păcatelor şi al pocăinţei (17, 6) pentru a putea intra la nunta mistică cu Hristos.

Câteva **Cuvinte** duhovniceşti ale lui Teolipt au drept temă unele din virtuţile capitale ale ascezei monahale: postul (**Cuvintele** 11—12), tăcerea (**Cuvântul 10**), merenia (**Cuvântul 14**) şi iubirea (**Cuvântul 15**). Tăcerea este lupta împotriva bârfei, a defăimării, minciunii şi hulei (10, 2) şi îl duce pe monah la stăpânirea patimilor şi meditarea cuvintelor lui Dumnezeu (10, 4). Cel ce tace se concentrează în sine însuşi, îşi ară inima cu plugul fricii de Dumnezeu, sădeşte în ea gândul pocăinţei, îl udă cu gândul morţii şi face să crească în suflet rodul nepătimirii în care se aprinde focul iubirii dumnezeieşti (10, 10—11). Iubirea e haina în care Dumnezeu l-a îmbrăcat la început pe om, pe care pierzând-o Adam, Hristos a redat-o omului şi fără de care nimeni nu poate intra la nunta mistică cu Hristos (15, 2—5). Ea se dovedeşte prin fapte înflăcărate (Teolipt dă aici exemplul propriului său devotament faţă de maicile de la Philanthropos Soter pentru care a întreprins pe timp de iarnă călătoria primejdioasă de la Filadelfia la Constantinopol — 15, 8). Virtuţile au drept scop detaşarea legăturii prin plăcere a sufletului de lume şi trup, făcând aceasta prin înfrânarea patimilor şi răbdarea necazurilor, care astfel alcătuiesc temelia casei cunoaşterii lui Dumnezeu (14, 2). Zidurile acesteia sunt virtuţile şi practicile ascetico-mistice prin care mintea se desface de cele pământeşti şi, curată, se uneşte în contemplaţie cu Dumnezeu prin iubirea care e acoperişul casei (14, 3). Smerenia este liantul sau mortarul virtuţilor (14, 4). Pentru că diavolul, neputând să despartă de Dumnezeu sufletul celor virtuoşi, prin plăcere şi legarea de cele pământeşti, îi pierde pe aceştia prin slavă deşartă şi mândrie. Diada virtuţi — smerenie (14, 20) sau triada înfrânare — răbdare — smerenie se află în inima învăţăturii ascetice a lui Teolipt. De smerenie au nevoie atât drepţii, cât şi păcătoşii (14, 9—10), cum arată pilda vameşului şi fariseului (14, 15—16) şi exegeza duhovnicească a ieşirii lui Israel din Egipt (14, 19—24). Virtutea — care are drept temelie raţiunea pe care o şi manifestă — tinde spre desăvârşire; desăvârşirea virtuţii ţese haina iubirii, iar iubirea uneşte sufletul cu Dumnezeu; dar sufletul luminat de unirea sa cu Dumnezeu prin iubire vine la smerenie care e acceptarea şi recunoaşterea de către om a realităţii sale ontologice: sărăcia sa şi bogăţia lui Dumnezeu (14, 25).

Diadei ascetice virtute — smerenie (**arete — tapeinosis**) îi corespunde în gândirea mistică a lui Teolipt diada contemplativă trezvie — rugăciune (**nepsis — proseuche**) căreia îi dedică **Cuvântul** 2 despre „trezvie şi rugăciune, sacra diadă şi hrană a virtuţilor". Aşa cum arată deja titlul, acesta îşi propune două obiective: de a-i respinge pe cei ce îi defaimă şi hulesc pe cei ce se îngrijesc de ea (de trezvie şi rugăciune) şi, respectiv, de a „îndemna pe orice creştin să o înveţe

ca pe una care îl ridică pe cel răpit de ea ca niște aripi și-l înalță spre dragostea *[eros]* Fericitei Treimi". Cuvântul este alcătuit, așadar, din două părți distincte. Prima secțiune (1—7) e un răspuns dat criticilor și atacurilor formulate de un grup de persoane (neprecizat însă mai îndeaproape) la adresa monahilor care se dedicau isihasmului și contemplației. La două secole după Sfântul Simeon Noul Teolog și după criticile teologilor scolastici bizantini la adresa lui, și cu câteva decenii înainte de declanșarea controverselor palamite de către Varlaam din Calabria (în anii 1336—1338), Teolipt atestă, pe de o parte, existența în Bizanț a unor influente grupuri monahale isihaste, iar, pe de altă parte, faptul că existența acestora generase deja o atitudine polemică de inspirație umanistă la adresa lor. În esență, criticii trezviei și ai rugăciunii susțin fie că acestea, împreună cu experiența mistică a vederii luminii, sunt lucruri imposibile **(adynata)** și simple ficțiuni verbale **(plasmata logika)**, iar nu realități mistice **(pragmata mystika)**, fie că sunt o rătăcire sau o amăgire **(plane)** (2, 2); pentru ei știința duhovnicească **(episteme pneumatike)** a acestora e doar lipsa de cultură și rătăcire **(apaideusia kai plane)** obscurantistă (2, 7). Pentru Teolipt, sofismele acestea se datorează însă lipsei de experiență duhovnicească (2, 6), paraliziei prin patimi a simțurilor omului lăuntric și întunecării gândurilor sufletului din pricina poftelor lucrurilor prezente, care fac ca ei să nu poată privi spre lumina Dumnezeirii care strălucește în gândurile curate (2, 1); ținuți de lanțurile trândăviei duhovnicești, ei umblă în ținutul lipsit de lumină al gândirii, iar nu în lumina trezviei (2, 5; cf. descrierea pătrunzătoare a țării duhovnicești a oponenților în 2, 42—45).

Replica lui Teolipt pleacă de la un argument ontropologic: așa cum omul văzut e alcătuit din suflet și din trup, tot așa omul ceresc și lăuntric e alcătuit în străfundurile sufletului din atenție **(prosoche)** exactă și rugăciune **(proseuche)** neîncetată (2, 8). Omul lăuntric devine „suflet viu" **(Fc** 2, 7) atunci când mintea e răpită de Dumnezeu din simțuri și primește de la El prin suflare vederea Lui și Îi dă adorația cuvântătoare prin chemarea Numelui Său (2, 9). Atunci mintea devine rai pe care-l lucrează și-l păzește **(Fc** 2, 8): lucrează aducerea-aminte a lui Dumnezeu prin rugăciune și-l păzește prin atenție și trezvie (2, 11). Când mintea e trează, privește spre inima sa și cheamă pe Dumnezeu, atunci întunecimea demonică venită din patimi dispare, iar în sufletră are luminarea Duhului (2, 12); prin dragostea luminii dumnezeiești (2, 14) sufletul devine tron al lui Dumnezeu (2, 13. 55). Urmează o amplă și avântată descriere a trezviei (2, 15—24) inspirată din tratatul **Despre trezvie și virtute** al lui Isihie Sinaitul, și în care trezvia apare, ca și la acesta, drept „summa" vieții duhovnicești. (Așa cum pentru Ioan Scărarul „summa" vieții duhovnicești e isihia iar pentru Nichifor din Singurătate aceasta e atenția, pentru Teolipt și Isihie aceasta „summa" e trezvia). După aceea Teolipt dă cuvântul pe rând — într-o originală prosopopee — trezviei (2, 15—23; trezvia e scopul Întrupării — 2, 19) și al rugăciunii (2, 29—53) ca să-și prezinte fiecare pledoaria sa. Finalul concentrează morala între-

gii apologii (preluată tot din ISIHIE, **Capete despre trezvie şi virtute** I, 94): pentru a evita împrăştierea şi a tinde spre Dumnezeu, din simfonia puterilor sufleteşti, adevărata rugăciune trebuie să aibă pururea unită cu ea trezvia (2, 56); atunci când ne rugăm cu trezvie, inima se va veseli chemând Numele lui Dumnezeu, din simfonia puterilor sufleteşti, adevărata rugăciune trebuie să aibă pururea unită cu ea trezvia (2, 56); atunci când ne rugăm cu trezvie, inima se va veseli chemând Numele lui Dumnezeu, mintea va găsi casa contemplaţiei, iar sufletul cuibul iubirii (2, 55).

În titlul **Cuvântului** 6 (şi numai aici) diada „trezvie — rugăciune" devine „isihie — rugăciune". Ca şi meşteşugarul, şi monahul trebuie să se ţină de lucrul său (6, 1), altfel flămânzeşte şi moare, fiindcă întrucât cunoaşterea lui Dumnezeu e viaţă, necunoaşterea Lui e moarte (6, 2). În conformitate cu aceeaşi exegeză alegorică a textului **Facere** 2, 15 coroborat cu **Matei** 26, 11 despre Adam aşezat în grădina raiului ca să o lucreze şi să o păzească, lucrul monahului este aducerea-aminte de Dumnezeu **(ergon monachou mneme Theou)**; practic aceasta se face conjugat de către gândire **(dianoia)** prin rugăciune **(proseuche)** şi de către minte **(nous)** prin păzirea sau supravegherea celor spuse în rugăciune (6, 3); aceasta din urmă — arată **Cuvântul** 2 — se face prin atenţie **(prosoche)** sau trezvie **(nepsis)**. Rugăciunea gândirii unită cu atenţia minţii face să răsară cunoaşterea lui Dumnezeu care atrage la sine iubirea sufletului, iar iubirea pironeşte toată inima de Dumnezeu şi fixează contemplaţia minţii în cunoaşterea lui Dumnezeu (6, 4). Rănit de săgeata iubirii, sufletul se bucură în unirea totală **(holikos)** cu Dumnezeu de o plăcere negrăită şi dumnezeiască. Iubirea **(agape)** joacă un rol important pe toate treptele şi nivelurile vieţii duhovniceşti: în practica virtuţilor, în contemplarea naturii şi în meditaţia Scripturilor, dar mai ales în unirea mistică în care, mijlocind prin necunoaştere apofatică unirea minţii cu Dumnezeu, iubirea face sufletul să iasă în extaz din toate cele ce sunt, înlocuind dialogul dulce al rugăciunii cu tăcerea adâncă şi slujind lui Dumnezeu numai prin dispoziţia afectivă revărsată spre El (6, 5). Dar, pentru aceasta, inima trebuie curăţită cu plugul rugăciunii trezvitoare (6, 6), gândirea trebuie păzită netulburată în dialogul ei cu Dumnezeu, arzându-i pe demoni cu focul rugăciunii (6, 7), iar mintea trebuie să-şi facă lucrul ei: rugăciunea din gândire (6, 9).

Cuvintele 1 şi 23 care încadrează cronologic întreaga colecţie din codicele manuscris al Irinei/Evloghiei (primul fiind scris în 1307—1308 iar celălalt în 1321—1322) se detaşează de celelalte prin caracterul lor sintetic. Ele cuprind în expresii concentrate esenţialul învăţăturii ascetico-mistice a lui Teolipt. Tocmai de aceea ele au atras atenţia monahilor care-şi compuneau antologii private cu texte contemplative (un fel de „filocalii" de buzunar) încă din secolul XIV, şi tot ele au fost reţinute în **Filocalia** din 1782 (primul aproape integral, cu excepţia prologului; al doilea sub forma a nouă scurte fragmente). **Cuvântul** 1 „despre lucrarea ascunsă în Hristos şi scopul vieţii monahale" e o succintă regulă **(typon syntomon)** de chilie — distinctă de

regulile exterioare ale mânăstirilor codificate în aşa numitele **Typika** — dată de Teolipt foarte tinerei Irina/Evloghia la intrarea în monahism pentru ca, după ce a fost împărăteasă în lume, să devină „împărăteasă şi peste patimi" (1, 1) şi să-şi facă roditoare retragerea din viaţa înceţoşată a lumii în lumea străvezie a virtuţilor (1, 2). Făgăduinţa monahală are un model şi o întemeiere baptismală (2, 4, 6) şi scopul ei e restaurarea efectivă prin pocăinţă a chipului lui Dumnezeu în om din oglinda întunecată a sufletului, pentru ca în ea să se arate Soarele inteligibil Hristos (1, 4). În acest scop, monahului i se cere renunţarea desăvârşită la toate lucrurile, relaţiile, patimile şi gândurile pătimaşe până ce găseşte locul rugăciunii curate, cetăţuia cea mai dinăuntru a sufletului, care e casa în care locuieşte Hristos Soarele minţii (1, 12. 15); Acesta răsare în inimă prin rugăciune şi ploaia cu bună-străpungere a lacrimilor (1, 13—14) sufletului care-l primeşte cu credinţă şi iubire de frumos (**philokalia**; 1, 15). După această succintă secţiune ascetică (1, 2—15) urmează centrul mistic al textului (1, 16—23), cuprinzând cea mai elaborată expunere a lui Teolipt despre rugăciune, una din cele mai subtile şi profunde teologic din întreaga spiritualitate bizantină şi ortodoxă. Deşi Teolipt nu vorbeşte nicăieri de vreo tehnică psiho-fizică, nici nu citează vreo formulă specifică, contextul şi referinţele la „invocarea Numelui" sau „chemarea lui Hristos" nu lasă nici o îndoială că este vorba de rugăciunea lui Iisus. Scopul este unirea apofatică a minţii fără grai prin iubire şi rugăciune cu Dumnezeu Care atrage spre Sine Însuşi vederea şi dorirea minţii învăluindu-le în lumina care vine de la El (1, 16). Rugăciunea mistică e un act total al omului care liturghiseşte lui Dumnezeu în întregimea lui; e un dialog al gândirii (**dialogos dianoias**) care invocă necontenit Numele Domnului supravegheat de atenţia minţii (**prosoche nou**) şi încălzit de străpungerea şi iubirea duhului (**katanyxis kai agape pneumatos**) (1, 17—18). Aceasta rugăciune unifică în Numele Domnului (cf. **Mt** 18, 20) simfonic între ele şi cu sine cele trei puteri ale sufletului (**nous** / **logos** / **pneuma** sau **nous** / **dianoia** / **psyche**) divizate de patimi, şi uneşte intim sufletul tripartit cu Dumnezeu Cel Unul în Trei Ipostasuri: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt (1, 22). Teolipt face, aşadar, o distincţie între rugăciunea (**proseuche**) către Dumnezeu făcută în gândire (**dianoia** — intelectul discursiv), rostire interioară, pe care o compară cu cuvântul limbii, şi aducerea-aminte de Dumnezeu (**mneme**), care e un act tăcut de vedere şi luminare a pupilei ochiului minţii (**nous** — intelectul intuitiv, contemplativ); „învăluită în iubire de luminarea dumnezeiască, aceasta din urmă primeşte aroma strălucirii viitoare prin alipirea unei dispoziţii afective aprinse şi tăcerea unui act mental foarte simplu" (1, 20). Gândirea care rosteşte necontenit Numele Domnului şi mintea care supraveghează cu atenţie această chemare sunt umbrite ca de un nor luminos de luminarea cunoaşterii lui Dumnezeu, urmată de iubirea şi bucuria duhului (1, 17). Mintea devine astfel templu al lui Dumnezeu, intră în străfundurile minţii (**en adytois tou nou**), unde vede tainic pe Cel Nevăzut şi liturghiseşte

în singurătate singură lui Dumnezeu singur **(mone to Theo mono kata monas)**. Rugăciunea mistică nu este singură, ea trebuie alternată însă cu lectura şi meditarea **(melete)** textelor scripturistice şi patristice învăţate pe cât posibil pe de rost (1, 24), cu psalmodia sau rostirea cu voce scăzută a psalmilor, dar supravegheată strict de minte (1, 25) de îngenuncheri — imagini ale căderii în păcat şi făgăduinţei virtuţii — însoţite fiecare de invocarea mentală a lui Hristos (1, 26) şi de un lucru manual care să nu tulbure rugăciunea (1, 27). Totul în viaţa monahală trebuie să favorizeze rugăciunea şi concentrarea şi să evite împrăştierea. De aceea, în finalul regulii sale ascetico-mistice, Teolipt oferă câteva scurte recomandări privitoare la modul de comportare al maicilor şi monahilor la biserică (1, 28), la masă (1, 29) şi la slujirile vieţii de obşte (1, 30). Gândurile care asaltează mintea trebuie înlăturate prin rugăciune (1, 31) şi mărturisire (1, 32). Suspiciunile trebuie evitate cu orice preţ (1, 33), dar nenorocirile trebuie primite cu bucurie (1, 34).

Cu puţin timp înainte de moarte, Teolipt a oferit Irinei / Evloghiei şi maicilor ei în chip de testament spiritual sub forma unui memoriu o lămurire parţială **(merike diatranosis)** a antropologiei sale mistico-ascetice; aceasta se prezintă sub forma unei exegeze mistagogice la crearea lui Adam şi a Evei (23, 11—31), a episodului evanghelic cu Luca şi Cleopa în drum spre Emaos (23, 37—48) şi a Botezului lui Hristos (23, 49—55). Teza centrală este formulată în finalul **Cuvântului:** Dumnezeu ne-a dat ca oglindă foarte străvezie raţiunea pentru ca prin ea curăţită să urcăm spre Dumnezeu. Mintea caută, găseşte şi se uneşte cu ceea ce a găsit: căutarea **(zetesis)** se face prin raţiune **(logos)** pentru adevăr **(aletheia)**, iar unirea **(henosis)** se face prin iubire **(agape)** pentru bine **(agathon)** (23, 56—57). Astfel, mintea **(nous)** are două puteri **(dynameis)**: raţională **(logike)** şi iubitoare **(erotike)**: prin raţiune caută şi găseşte activ, distingând lucrurile, pe Dumnezeu, iar prin iubire se uneşte contemplativ şi pasiv cu Dumnezeu (23, 1). Mintea se află deci în una din aceste trei situaţii: sau activează raţiunea, sau e activată de iubirea **(eros)** fierbinte de Dumnezeu, sau se închide prin plăcere în trup şi în lucrurile sensibile, ori în imaginaţia acestora (23, 2—4). Mintea trebuie să se adune în ea însăşi din cele din afară, unindu-se întâi cu raţiunea ei naturală, prin care se uneşte apoi cu rugăciunea, iar prin rugăciune cu Dumnezeu în iubire (23, 6—7), dialogul cu Dumnezeu prin rugăciune dându-i sufletului o bucurie negrăită (23, 8). Ajunsă dincolo de toate cele sensibile şi inteligibile, mintea nu mai rosteşte decât Numele Domnului, chemând ca un prunc pe tatăl său (23, 10), fiind îndumnezeită de cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu (23, 11). În raţiune se arată iconic chipul lui Dumnezeu Cuvântul/Raţiunea — care e menit să ducă mintea la Dumnezeu ca o icoană la Prototipul ei (23, 17) — iar în iubire asemănarea cu Acesta (23, 13—14). Condiţia realizării acesteia din urmă este însă ieşirea din toate şi din sine, cum arată somnul lui Adam înainte de crearea Evei (**Fc** 2, 21) explicat în mod anagogic: Adam este raţiunea **(logos)**,

iar Eva este iubirea (**eros** sau **agape**) sau taina paradiziacă a virtuții și contemplației duhovnicești nude care alungă șarpele, nu se rușinează, ci, dimpotrivă, are îndrăzneală către Dumnezeu (23, 18—31). Dacă rugăciunea contemplativă este explicată de Teolipt printr-o exegeză anagogică despre Adam și Eva dinainte de cădere, psalmodia — dialog al gândirii cu Dumnezeu supravegheat de atenția trează a minții (23, 32, 34, 35 etc.) — este aprofundată cu ajutorul unei exegeze mistagogice a episodului biblic al ucenicilor Luca și Cleopa în drum spre Emaos (23, 32—48). Pentru Teolipt citirea cu atenție a Psaltirii și meditarea asupra Scripturilor au o importanță egală cu rugăciunea lui Iisus. Scopul lor nu este o înțelegere intelectuală a textului, ci hrănirea sufletului, introducerea și sălășluirea lui Hristos în casa sufletului prin virtuțile care vin din împlinirea poruncilor (23, 46—47, 41—42), adică imitarea viețuirii Sale pământești, și în primul rând a negrăitei Sale smerenii. Un rol decisiv îl are în aceasta meditarea la misterul slăvitei kenoze și sărăcii făcătoare de bogăție arătate în Întruparea și Patima Sa (23, 43—45). Și Teolipt își încheie acest ultim cuvânt duhovnicesc al său cu o explicație mistagogică a misterului Botezului lui Hristos (23, 49—55) ca paradigmă a întregii vieți duhovnicești sau a etapelor urcușului ascetico-mistic spre Dumnezeu: cufundarea și ieșirea din Iordan e simbolul virtuții morale, cerurile deschise sugerează contemplația naturală, iar Duhul coborând peste Fiul și glasul Tatălui sunt inițierea în misterul „theologhiei" (23, 52), cu alte cuvinte al relațiilor treimice dintre Tatăl, Fiul și Duhul: Tatăl ca Născător al Fiului și Purcezător al Duhului, Care purcede din Tatăl și se oglindește în Fiul (23, 54—55). Duhul se oglindește în Fiul, nu purcede din Fiul, de aceea bătrânul mitropolit Teolipt — care în 1275 ca tânăr diacon mărturisise credința ortodoxă în Sfânta Treime în fața lui Mihail VIII Paleologul protestând împotriva lui **Filioque** ca o „deformare a Scripturilor" — o avertizează în 1322, după aproape o jumătate de secol, pe Irina/Evloghia să se ferească cu toată hotărârea și energia de **Filioque**, „adaosul italian care tulbură curgerea curată a theologhiei" (23, 55). Dată fiind în Ortodoxie relația intimă dintre teologie și spiritualitate, faptul că Teolipt își încheie un cuvânt duhovnicesc cu un scurt rezumat al învățăturii ortodoxe despre Treime nu este o surpriză.

Până pe patul de moarte Teolipt n-a încetat să poarte de grijă atât de comunitatea sa din Filadelfia asediată, cât și de fiicele sale duhovnicești din Constantinopol. Ultimele sale epistole ni-l arată mediind conflictul dintre egumena Irina/Evloghia și maica Agathonixi. Încă tinerei egumene cu temperament vulcanic, voluntar și autoritar — Irina/Evloghia avea pe atunci 31 de ani — Teolipt îi reproșează irascibilitatea și lipsa de răbdare și deprimarea, aducându-i aminte cu insistență că monahului i se cere înfrânare și răbdare: prin ostenelile de bunăvoie ale ascezei înfrânării acesta trebuie să biruie plăcerile trupului, iar prin răbdarea necazurilor fără voie să învingă durerile și irascibilitatea sufletului; așa cum din cremenea lovită țâșnesc scân-

tei, tot aşa din sufletul curat încercat de necazuri se revarsă lumină şi devine întreg lumină (**Ep.** 2, 5; 3, 6. 12; 5, 2). Încercată de supărări venite de la semeni, Irina/Evloghia nici nu trebuie să răspundă cu aceeaşi monedă răzbunându-se meschin, nici nu trebuie să se descurajeze, ci să se bucure (**Ep.** 2, 15. 10). I se aduce de asemenea aminte că trebuie să-şi vândă toate averile (**Ep.** 3, 7—8) şi să evite întâlnirile cu fraţii şi rudele (**Ep.** 3, 9—10). Omul după Dumnezeu e plămădit din înfrânare şi răbdare (**Ep.** 3, 6), din virtuţi şi necazuri care necăjesc trupul, dar veselesc şi odihnesc sufletul pregătindu-l pentru odihna eshatologică din viaţa zilei a opta (**Ep.** 5, 2—3).

Din ultimii ani ai vieţii lui Teolipt par a data şi cele câteva frumoase compoziţii imnografice care fac aluzie la bătrâneţe şi apropierea morţii; este vorba de trei canoane: două canoane de străpungerea inimii (catanictice): unul de pocăinţă, iar altul cu acrostih alfabetic despre a Doua venire şi Judecata de Apoi, şi, mai ales, splendidul paraclis isihast al Numelui lui Iisus, dezvoltat, aşa cum arată titlul său manuscris, într-o adevărată „rânduială a trezviei şi spălării minţii [**akolouthia nepseos kai nipseos nous**] prin repetarea necontenită a Numelui lui Iisus cel înfricoşător pentru demoni dar preadulce şi mântuitor pentru noi, rânduială pe care cel ce o parcurge în fiecare zi va trăi netulburat de demoni, cum am cunoscut din experienţe". Acest paraclis este de fapt o înlănţuire de variate formule de rugăciune a lui Iisus, diferite de formula standard — „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!" — folosită în metoda psiho-fizică: ele sugerează astfel că isihasmul lui Teolipt era diferit de cel al lui Nichifor din Singurătate şi de al isihaştilor athoniţi din secolul XIV.

Cu acesta ajungem la chestiunea evaluării specificului învăţăturii acetico-mistice şi a isihasmului lui Teolipt, chestiune atinsă deja indirect atunci când am discutat problema istorică a filiaţiei sale duhovniceşti: a fost sau nu Teolipt ucenicul lui Nichifor isihastul şi un precursor direct al lui Grigorie Palama? Am văzut atunci că opiniile specialiştilor se împart. Întrebarea care se pune acum este următoarea: este isihasmul lui Teolipt identic ori măcar înrudit cu isihasmul athonit al lui Nichifor şi Palama?

Publicând lista scrierilor lui Teolipt din **Ottob, gr. 405**, dar considerând „prematură" o judecată asupra gândirii lui, care nu i se părea „un spirit original", Jean Gouillard cerea încă din 1946 un studiu prealabil al „trăsăturilor care-l înrudesc" şi disting „de şcoala isihastă", studiu care să încerce o „confruntare de doctrine" cu reprezentanţii acestei şcoli[5]. Acest necesar studiu al scrierilor cu conţinut isihast (**Cuvintele** duhovniceşti 1, 2, 6 şi 23) ale lui Teolipt în confruntare cu cele ale isihaştilor contemporani lui (mai ales cu Nichifor) avea să fie făcut (direct după manuscris) patruzeci de ani mai târziu de Antonio Rigo. Într-un amplu studiu istoric şi doctrinar fundamen-

5. Cf. articolul citat (nota 1), col. 341.

tal, de remarcabilă finețe și rigoare, tânărul bizantinolog italian a supus în 1987 unui atent examen critic sursele tradiționale despre Teolipt și doctrina sa ascetico-spirituală. Concluziile acestei fine analize pun la îndoială interpretarea tradițională care vede o filiație directă și o continuitate liniară directă, ba chiar identitate perfectă de doctrină spirituală între Nichifor — Teolipt — Palama, argumentând în favoarea unei viziuni mai degrabă diferențiate și discontinue, policentrică, cu privire la isihasmul bizantin din secolul XIV. Acesta n-a fost, cum bine arată savantul italian, o singură școală compactă, ci un fascicol de grupări, personalități și curente fiecare cu specificul propriu care trebuie sesizat prin analize diferențiatoare, iar nu prin analogii facile care stabilesc retroactiv continuități nivelatoare și nerevelatoare. În ce-l privește pe Teolipt, concluziile care trebuie reținute sunt următoarele.

„Adresate nu unor isihaști, ci unei monahii dintr-o mânăstire chinovială, scrierile sale, deși insistă adeseori asupra unor anumite noțiuni dragi tradiției isihaste (**nepsis, mneme Theou** etc.), nu mai pot fi alăturate spiritualității contemporane a isihasmului athonit. Referințele la rugăciunea lui Iisus sunt incidentale și chiar și acest lucru ni se pare semnificativ dacă ne amintim că susținătorii unei atare practici tind să-i împletească laude nelimitate. La Teolipt lipsește de altfel cu totul orice aluzie la tehnicile psiho-somatice care au avut în pretinsul său povățuitor, Nichifor Athonitul, un propagator convins. Această heterogenitate a lui Teolipt față de formele de spiritualitate mai populare ale epocii explică probabil absența operelor sale din manuscrisele cu conținut neptico-duhovnicesc ale secolului XIV: în timp ce opusculele lui Nichifor și Pseudo-Simeon erau recopiate în zeci și zeci de codice, tratatele mitropolitului Filadelfiei se conservă într-un număr foarte limitat de manuscrise. Evident, monahii isihaști citeau alte lucruri. In ce privește rugăciunea, Teolipt își fixa atenția nu asupra metodelor sau asupra practicii ei exterioare, ci asupra procesului ei interior. Învățătura sa despre reconversia puterilor psihice, schițată numai în textele «tehnice» isihaste, va vedea în Grigorie Palama, ucenicul lui Teolipt, după spusele lui Filotei Kokkinos, un continuator valid. Învățătura ascetico-spirituală a lui Teolipt se inserează totuși în marea tradiție isihastă de ascendență evagriană și ar fi, după părerea noastră, o eroare a voi să o citim numai ca moment ce anticipează nemijlocit isihasmul athonit. Dacă e o influență ce merită relevată la Teolipt e cea a lui Simeon Noul Teolog"[6].

Diac. IOAN I. ICĂ jr.

---

6. A. RIGO, art. citat (nota 1), p. 199—200.

DIMENSIUNEA SOCIAL-CULTURALĂ ŞI IMPORTANŢA EI PENTRU ÎNŢELEGEREA PROBLEMATICII FEMININE ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Teologia contemporană este de acord în a recunoaşte faptul că locul şi rolul femeii în Biserică constituie una din temele, care de-a lungul istoriei, au stat sub influenţa generală a modului cum a fost privită problematica feminină în cadrul societăţii. Din acest motiv, pentru interpretarea corectă a unor texte biblice referitoare la situaţia femeii, suntem obligaţi să acordăm atenţia cuvenită mediului social-cultural, în care s-a discutat problema femeii atât în Vechiul cât şi în Noul Testament. Ţinând cont de importanţa factorului social-cultural pentru enunţarea biblică şi mai târziu patristică a problematicii feminine în Biserică, noi suntem obligaţi să amintim faptul că autorii cărţilor biblice nu s-au considerat reformatori sociali, ci au încercat, în ambianţa unei ordini sociale existente şi pe care, în bună măsură, au respectat-o, să ofere soluţii conforme cu Revelaţia. În cadrul comunităţii creştine au existat de la început unele suspendări, de factură internă, ale rigorilor sociale în curs. Deşi ordinea morală a creştinismului a fost diferită de ordinea socială şi morală a timpului, comunităţile creştine au fost silite, în unele aspecte, la anumite compromisuri. Deja Noul Testament oferă creştinilor primele modele de împreună vieţuire în raport cu statul, cu străinii sau în ceea ce priveşte raportul din cadrul familiei (Col. 3, 18 u). Faptul că adevărul evanghelic a fost prezentat în circumstanţele social-culturale ale locului şi timpului nu mai miră astăzi pe nimeni, pentru că Evanghelia a îmbrăcat totdeauna formele culturale ale epocii. Rolul hermeneuticii biblice rămâne însă acela de a face o distincţie clară între adevărul revelat şi formele lui contextuale de prezentare.

1. *Locul femeii în Noul Testament.*

a. — *Atitudinea lui Iisus faţă de femeie.*

De la început trebuie subliniat faptul că Iisus a trecut peste multe din tabu-urile social-culturale ale timpului Său. El şi-a şocat ucenicii discutând cu femeia Samarineancă (In. 4, 27) şi a dovedit curaj şi originalitate faţă de femeia păcătoasă, rostind celebra sentinţă: „Cine dintre voi este fără de păcat să arunce cel dintâi cu piatra" (In. 8, 7). În casa lui Simon fariseul, Iisus îşi surprinde auditoriu prin atitudinea faţă de păcătoasa care i-a uns picioarele cu mir şi căreia i se adresează cu cuvintele: „Iertate îţi sunt păcatele" (Lc. 7, 48). Iisus merge mai departe în apărarea femeii, afirmând că oriunde se va vesti Evanghelia va fi istorisită şi fapta ei (Mc. 14, 9). Cu deosebită solicitudine, Iisus ascultă mărturisirea femeilor. Cananeanca din părţile Tirului îl face atent asupra necesităţilor spirituale ale păgânilor (Mc. 7, 28; Mt. 15, 27). Mărturisirea Martei: „Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu" (In. 11, 27) stă alături de cea a apostolului Petru, făcută în Cezareea lui Filip (Mt. 16, 16).

Demn de remarcat pentru tema noastră este atitudinea lui Iisus față de Marta și Maria, surorile lui Lazăr. Maria s-a așezat la picioarele Învățătorului, pentru a-i asculta și savura cuvintele (Lc. 10, 39), în timp ce Marta era preocupată și absorbită de grijile ce le implica prezența oaspeților. Când Marta s-a simțit părăsită și lăsată singură cu întreaga muncă, a căutat înțelegere și ajutor la Iisus, care-i răspunde: „dar un singur lucru trebuiește. Maria și-a ales partea cea bună, care nu i se va lua" (Lc. 10, 42). Decizia lui Iisus, între misiunea tradițională a femeii, care o așeza la bucătărie și rolul necunoscut și surprinzător în iudaism al femeii-ucenic, era cu totul nouă. Aici nu este vorba doar de o tolerare, ci de o schimbare a situației femeii, care primește accesul la învățătură. Comportamentul lui Iisus marchează un nou început pentru femeie, fapt ce ar trebui să stimuleze o reconsiderare a locului și a misiunii ei în Biserică. Iisus a acceptat, contra obiceiului epocii, femei alături de bărbați ca ucenici,[1] anunțând prin atitudinea sa o nouă înțelegere a rolului femeii în creștinism. De asemenea, față de o femeie și în plus o samarineancă păcătoasă, Iisus se prezintă ca fiind El însuși Mesia (In. 4, 26) și-i descoperă taina închinării „în duh și adevăr" (In. 4, 23-24).

Provocant pentru acel timp este și faptul că un grup de femei urmează și sprijină financiar misiunea lui Iisus (Lc. 8, 1-3)[2]. Ele își urmează Învățătorul și-L slujesc, iar în timpul patimilor Îl însoțesc, pas cu pas, până la momentul culminant al răstignirii, asistând la sfârșitul înjositor al lui Iisus (Mt. 27, 55; Lc. 23, 27). Dintre cei doisprezece apostoli, doar Ioan s-a găsit la picioarele crucii. Aceleași femei, care L-au urmat în activitatea pământească, iau parte și la coborârea de pe cruce, la depunerea în mormânt și tot ele sunt primele care au primit favoarea de a-L fi văzut pe Iisus cel înviat. Maria Magdalena și însoțitoarele ei sunt trimise apoi la apostoli pentru a anunța învierea Domnului (Mt. 28, 10; In. 20, 1—7).

Cuvintele, actele și gesturile lui Iisus sunt mărturii ale faptului că El nu S-a lăsat impresionat de contextul social-cultural al timpului său. Faptele și cuvintele Sale pot fi socotite un protest contra ordinii sociale existente și, de asemenea, un act de apărare a femeii și a situării ei în sfera egalității cu bărbatul. Omului, în bipolara sa existență (bărbat și femeie), Iisus îi oferă dragostea Sa și-l acceptă în cercul apropiaților Săi. Biserica lui Dumnezeu se naște din comuniunea tuturor celor ce cred și mărturisesc pe Iisus. „Toți aceștia stăruiau în rugăciune și în cereri, împreună cu femeile și cu Maria, mama lui Iisus și cu frații lui" (F. Ap. 1, 14).

b. — *Atitudinea Sf. Apostol Pavel.*

În cercul cunoscuților Sf. Pavel sunt menționate mai multe femei, care au jucat un rol important în viața comunităților creștine. Lidia, „te-

1 Savva Agouridis, Die Frau und die kirchliche Dienste — ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (IKZ), Bern, 28 Jhg., April-Juni 1998, Heft 2, p. 86—87.

2 Savva Agouridis, art. cit., p. 84—85.

mătoarea de Dumnezeu" (F. Ap. 16, 14), pune la dispoziţia lui Pavel şi a misiunii conduse de el, casa ei din Filipi (F. Ap. 16, 15). Evodia şi Syntichia (Filip. 4, 2), „împreună lucrătoare" ale lui Pavel pentru Evanghelie, au un rol de conducere în comunitate.[3] Febe „este diaconiţa Bisericii din Chenhreea" (Rom. 16, 1), Priscila (Rom. 16, 3), Maria, Iunia (Rom. 16, 6—7) sunt femei cu „vază între apostoli", iar Trifena, Trifosa, Persida sau mama lui Ruf (Rom. 16, 12—13) ca şi multe altele sunt persoane, care se bucură de atenţie în viaţa Bisericii lui Hristos şi pentru care apostolul Pavel are o deosebită stimă.[4]

Cu toate acestea, câteva texte pauline au servit în exegeza creştină celor ce susţineau subordonarea femeii faţă de bărbat. De la Părinţii Bisericii, până la unii dintre exegeţii contemporani au existat opinii ce văd în Sf. Pavel un apostol al subordonării femeii faţă de bărbat.[5] În deosebi, pericopele din Efeseni 5, 21—33; I Corinteni 11, 2—16; 14, 26—39 şi I Timotei 2, 8—14 şi mai ales câteva texte izolate de contextul lor, cum ar fi „femeia să se teamă de bărbat" (Efes. 5, 33); „bărbatul este cap femeii" (Efes. 5, 23), „femeile să se supună bărbaţilor lor" (Efes. 5, 22) sau „femeile să tacă în biserică" (I Cor. 14, 34) au fost aduse, fără o analiză contextuală critică, drept argumente ale menţinerii unei opinii referitoare la inferioritatea femeii. Contextul social al epocii sau dispoziţiile rabinice cu privire la rolul femeii în familie şi participarea ei la cult n-au fost luate în considerare la citarea sau interpretarea textelor amintite. La această omitere, cu serioase consecinţe exegetice, s-a adăugat faptul că unele din textele citate sunt obscure şi privite cu rezerve din partea criticii textului, iar argumentele teologice, în forma în care sunt invocate, sunt dependente, adeseori, de obiceiurile şi moravurile epocii.[6] De asemenea, astăzi se acceptă faptul că Sf. Pavel s-a servit de cutuma timpului, ca parte a contextului social-cultural, la prezentarea adevărului evanghelic. Este vorba aici de un tipic exemplu de inculturare a Evangheliei. Apostolul foloseşte structurile social-culturale existente ca mijloace de comunicare a Revelaţiei. În ordinea social-culturală a timpului şi pe care o respectă, apostolul vesteşte decoperirea primită, faţă de care se străduieşte să manifeste fidelitate. În structurile vechi este turnat spiritul cel nou al Evangheliei lui Hristos cu convingerea că acesta va aduce după sine transformarea configuraţiilor sociale.

Ca o observaţie generală, trebuie să amintim faptul că pericopele în discuţie privesc îndemnuri şi sfaturi pastorale, legate de viaţa de familie şi comportarea în timpul adunărilor de cult. Apostolul se adresează unor

---

3 Savva Agouridis art. cit., p. 88—89; Deja Sf. Ioan Hrisostom, Omil. 13, 3 la Filipeni, PG 62, 279 atribuia celor două femei din Filipi, Evodia şi Sintichia, un rol de conducere în comunitatea din oraş.

4 Referitor la rolul femeii în Noul Testament a se vedea S. Agouridis, art. cit., p. 83—93 şi Evanthia Adamtziloglou, Die Frauen in der Jüjerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *Orthodoxes Forum*, 13 Jhr., 1999, Heft 2, p. 151-161.

5 V. Kesich şi-a intitulat articolul Saint Paul Antifemeinist or Liberator?, *Sf. Vladimir's Theological Quartely*, 3/1977, p. 123—147.

6 Anca Manolache, *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Timişoara, 1994, p. 73—87, în special p. 76—87 referitoare la antropologia paulină.

creştini proveniţi din mediul iudeo-elenistic sau cel al lumii greco-romane, care trăiesc în situaţii contextuale foarte precise. Corintul şi Efesul, oraşe prospere ale antichităţii, sunt cunoscute prin lipsa lor de disciplină, care cauzează griji apostolului Pavel. În aceste condiţii, creştinii din cele două metropole sunt îndemnaţi să dea, prin ajutorul Duhului Sfânt, un nou sens existenţei lor în Hristos. Dar, cea mai mare preocupare a apostolului rămâne reintroducerea ordinii şi a liniştii în adunările liturgice.[7]

În pericopa I Corinteni 11, 3-15 ne găsim în faţa unor dificultăţi de interpretare. Sf. Pavel face uz de obiceiurile timpului său, din care îşi alege argumente logice, pe care îşi sprijină afirmaţiile referitoare la raportul dintre femeie şi bărbat în adunările liturgice. El porneşte de la realităţile sociale şi de la o ordine stabilită şi acceptată de societatea epocii sale. Alături de aceste datini, care reflectă cutuma timpului, apostolul pune în evidenţă şi o ordine sau o ierarhie a autorităţii spirituale - Dumnezeu, Hristos, bărbat, femeie - care trebuie privită şi interpretată prin prisma apartenenţei noastre, în alteritatea bărbat-femeie, lui Hristos şi prin El lui Dumnezeu.

În versetul 3 al capitolului 11: „Hristos este capul bărbatului, bărbatul capul femeii, iar Dumnezeu este capul lui Hritstos", substantivul cap (kephalê) nu înseamnează neapărat putere şi stăpânire, ci, mai degrabă, are sensul de sursă sau obârşie. Aşa după cum am amintit, aici este vorba de o ordine (taxis) sau de o ierarhie în sânul Sfintei Treimi şi a familiei creştine şi în acest caz cuvântul ordine-ierarhie nu este egal cu supunere. Această judecată se sprijină, după opinia episcopului Kallistos Ware, pe relaţia persoanelor Sf. Treimi, care a fost luată de Sf. Pavel ca model al relaţiei bărbat-femeie în cadrul familiei creştine. Când apostolul afirmă că „Dumnezeu este capul lui Hristos", el nu are în vedere o subordonare a lui Hristos faţă de Tatăl. În anturajul Sf. Treimi există o ierarhie, în cadrul căreia Tatăl este prima persoană, iar Fiul şi Duhul Sfânt sunt a doua şi a treia persoană. În Sfânta Treime, Tatăl este *archê*, principiul, cauza, sursa şi această ordine este ireversibilă. În acelaşi timp însă, persoanele Sf. Treimi sunt egale între ele, iar în interiorul divinităţii nu există subordonare. Episcopul Kallistos consideră că Sf. Pavel vede înlăuntrul familiei creştine o anumită paralelă sau o similitudine cu relaţia dintre Tatăl şi Fiul, iar aceasta nu implică în nici un caz o inferioritate a femeii faţă de bărbat.[8]

Vocaţia omului este reflectarea slavei lui Dumnezeu. Sf. Pavel cere atât bărbaţilor cât şi femeilor ca în adunările liturgice să respecte rânduiala stabilită şi aduce în sprijinul pretenţiei sale argumente logice,

7 Anca Manolache, op. cit., p. 80-81; Sabin Verzan, Epistola întâia către Timotei a Sf. Apostol Pavel, *Studii Teologice*, 4/1988, p. 27-28.

8 Mgr. Kallistos Ware, Homme, femme et prêtrise du Christ, în Élisabeth Behr-Sigel, Mgr. Kallistos Ware, *L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 1998, p. 80—81; Urs von Arx, Die Zweitgeschlechtigkeit des Menschen in schöpfungstheologischer und christologisch-soteriologischer Perspektive, *IKZ*, 1998, Helft 2, p. 110.

bazate pe obiceiurile timpului şi ordinea naturală (11, 13—16). Cu această condiţie, femeia poate profeţi în adunările liturgice şi aceasta înseamnează că ea poate lua parte în mod activ la edificarea trupului lui Hristos, una din cele mai elevate activităţi ale Bisericii. Vălul amintit de Sf. Pavel nu este semnul supunerii ontologice, ci al unei autorităţi spirituale a timpului. Ambii, atât bărbatul cât şi femeia, sunt membri ai trupului lui Hristos: „În Domnul nici femeia fără de bărbat şi nici bărbatul fără femeie. Căci dacă femeia este din bărbat, tot aşa şi bărbatul este din femeie şi toate sunt de la Dumnezeu" (I Cor. 11, 10—11). Pe această egalitate şi unitate în Domnul cade accentul. Sf. Ioan Hrisostom vede în versetul 11 al acestei pericope cheia interpretării şi consideră că atât bărbatul cât şi femeia sunt aduşi la existenţă prin colaborarea celor doi.[9] Pavel recurge şi de data aceasta la un compromis între egalitatea neamului omenesc ca argument teologic şi obiceiul contextual, ajungând la concluzia că atât bărbatul cât şi femeia pot profeţi, dacă respectă ordinea stabilită şi specifică genului.

În I Corinteni 14, 26—40, Pavel se adresează creştinilor din Corint, menţionând importanţa vorbirii în limbi şi a profeţiei, alături de rugăciune şi cântările de psalmi din timpul adunărilor liturgice. El încearcă şi aici să stabilească o ordine al cărei criteriu este „zidirea sufletească" (v. 26) şi doreşte ca viaţa în comunitatea bisericească să fie caracterizată prin „rânduială" (v. 40), „căci Dumnezeu nu este un Dumnezeu al neorânduielii, ci al păcii" (v. 33). În privinţa versetelor 34—35, critica manifestă îndoieli referitoare la paternitatea lor sau al locului pe care-l ocupă astăzi.[10]

Pe noi ne interesează însă aici celebra expresie *mulieri taceant in ecclesia* (I Cor. 14, 34), citată atât de des de partizanii unei interpretări defavorabile femeii. În contextul discutabil, în care exegeza modernă a aşezat sintagma referitoare la interzicerea femeii de a vorbi în adunările de cult, trebuie să recunoaştem că ea a pierdut mult din credibilitatea ce i s-a acordat timp îndelungat în Biserică. În afară de aceasta, sintagma amintită este incomodă prin opoziţie cu prescripţia concretă din I Cor. 11, 10, unde Pavel recomandă femeii să respecte, în cazul profeţiei, rânduiala prevăzută de cutuma timpului. Formularea *mulieri taceant in ecclesia* trebuie înţeleasă mai degrabă ca o atenţionare adresată femeilor, decât ca o interzicere de a lua parte activă la zidirea sufletească a comunităţii în timpul adunărilor liturgice. Expresia doreşte să evite dezordinea din timpul serviciilor divine. Ea nu poate însemna aici interdicţia femeii de a vorbi în adunările de cult, ci atunci când face acest lucru, ea trebuie să-l facă cu o anumită decenţă, aşa cum a fost sfătuită în I Cor. 11, 5u, tocmai pentru a nu deranja ordinea ce trebuie să domnească în timpul adunărilor liturgice. Pentru această interpretare ne încurajează şi Sf. Ioan Hrisostom, care consideră că aici Sf. Pavel vizează flecăreala, manifestările zgomotoase şi deranjante până la iritare, care pot îmbrăca

---

9 Sf. Ioan Hrisostom, Hom. 15, 3 in Genesis, PG 53, 122.

10 Élisabeth Behr-Sigel *Le ministère de la femme dans l'Église*, Cerf, Paris, 1987, p. 75; A. Manolache, op. cit., p. 84, nota 84.

chiar o formă de pietate falsă în cadrul cultului.[11] La această părere, interpretul Sf. Pavel ajunge pentru că el știe că pe timpul apostolului „existau bărbați și femei, care profețeau, căci pe atunci și femeile aveau acest dar al harului, precum fiicele lui Filip ca și altele înainte și după ele.[12] Dar acest lucru este bine cunoscut în Biserica primelor secole. Sf. Irineu al Lyonului afirmă, de asemenea, că pe timpul lui Pavel femeile vorbeau în Biserică: „În epistola sa către corinteni, Pavel a vorbit detaliat despre darul profetic și a amintit în acest sens bărbați și femei".[13]

Fără intenția de a schimba ordinea socială existentă, apostolul încearcă o schimbare internă în cadrul comunității creștine. Subordonarea femeii, atât de normală în societatea antică, este respectată în formă, dar este revoluționată în conținut. În acest fel, Pavel dorea să păstreze un echilibru între ordinea creștină și cea socială. Bărbatul, imitând pe Hristos, care se jertfește pentru Biserică din dragoste pentru ea, este îndemnat de apostol la sacrificiu și iubire față de femeie. Limbajul, expresiile tipice culturii antice sunt păstrate în unele cazuri, dar conținutul este nou. Subordonarea femeii nu aparține ontologicului, ci devine în Hristos o autoritate spirituală și o ierarhie (ordine) plină de iubire și respect reciproc. Ordinea nouă, chiar dacă se exprimă prin intermediul unor forme și configurații lexicale vechi, ce aparțin cultului iudaic și culturii iudeo-elene, este de necontestat în privința sensului ce-l impune în comunitatea creștină. Îndemnurile și sfaturile pastorale oferite corintenilor se referă la toți, bărbați și femei, ca alcătuind trupul lui Hristos, în care domnește comuniunea de persoane ce sunt unite prin darul Duhului Sfânt.[14] În Biserică, vechile forme, simboluri, obiceiuri și mentalități ce reprezintă lumea veche au primit un sens nou, eliberând oamenii de diferențele subordonării umilitoare. Deci, la interpretarea acestor texte, noi nu putem pierde din vedere imaginea paulină a Bisericii ca trup al lui Hristos, în care toți membrii sunt egali. În afara acestui fapt, Pavel ne lasă să înțelegem că el doar atunci este împotrivă ca femeia să vorbească în adunările de cult, când acest lucru nu contribuie la „zidirea sufletească", nu se face în „bună rânduială" sau după „cuviință". Noi suntem obligați să interpretăm pericopa I Cor. 14, 26-40 după criteriile pauline și să ne ferim de a-i acorda o importanță mai mare decât i-a oferit-o Pavel însuși. Aici este vorba de o aliniere în cadrul serviciului liturgic și nu de o subordonare principială a femeii față de bărbat.[15]

Pericopa I Timotei 2, 9-15 tratează comportamentul femeilor în timpul adunărilor de cult. Este vizată aici direct o grupă de femei bogate,

11 Sf. Ioan Hrisostom PG 53, 543; Élis. Behr-Sigel, op. cit., p. 76.

12 Sf. Ioan Hrisostom, PG 61, 216; Haye van der Meer, *Priestertum der Frau? Quaestiones Disputatae*, Freiburg, Basel, Wien, 1969, p. 77. Autorul tratează în amănunte problema la Sfinții Părinți. Cele mai multe citate au fost luate după traducerea lui H. v. der Meer.

13 Sf. Irineu PG 7, 891; Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Irenäus I, München 1912, p. 245.

14 Élis. Behr-Sigel, op. cit., p. 76.

15 H. v. der Meer, op. cit., p. 30.

care prin îmbrăcămintea lor bizară şi nepotrivită cu adunările liturgice, prin coafura extravagantă şi bijuteriile pe care le etalau deranjau ordinea şi buna desfăşurare a serviciilor divine. Acestora le este recomandată modestia şi împodobirea cu fapte bune (v. 9—10); le este interzis de a învăţa pe alţii sau să exercite vreo autoritate asupra bărbatului (v. 12). Ca argument în sprijinul acestei afirmaţii este adusă istoria creaţiei omului, amintind faptul că Adam a fost creat mai întâi, iar amăgirea a venit prin femeie (v. 13—14). Femeia însă îşi va câştiga mântuirea prin naştere de prunci, credinţă, dragoste şi dacă trăieşte în sfinţenie (v. 15). Din nou, Sf. Ioan Hrisostom, acest admirabil interpret al Sf. Pavel, ne vine în ajutor, mijlocindu-ne imaginea unor comunităţi ale căror servicii divine erau tulburate şi pe timpul său de anumite manifestări nepotrivite ale unor femei. El descrie această situaţie după cum urmează: „Atunci, pe timpul lui Pavel, femeile au tăcut într-adevăr, acum însă este foarte multă gălăgie, mai mult decât în piaţă sau în băile publice. Dar, Pavel spune nu numai că femeile trebuie să tacă în legătură cu lucrurile zilnice, ci şi în cele spirituale. El spune, în afară de aceasta că ele nu trebuie să înveţe (pe alţii n.n.) pentru a le tăia orice posibilitate de a vorbi. Pentru că genul feminin este într-un fel vorbăreţ (flecăreţ); din acest motiv, el nu-i permite nicidecum să ajungă la cuvânt".[16]

Pentru noi devine din ce în ce mai evident de ce femeia nu poate învăţa pe alţii. Deja pe timpul apostolului ca şi mai târziu pe timpul Sf. Ioan Hrisostom, anumite grupe de femei prezentau, prin comportarea lor, un pericol pentru ordinea desfăşurării serviciului divin. Foarte probabil că în unele comunităţi, incomodarea serviciului liturgic a devenit atât de supărătoare, încât o măsură radicală în această privinţă a apărut ca necesară şi singura salvare a rânduielii cultice. În aceste împrejurări şi „pentru a tăia orice posibilitate femeii de a vorbi", Pavel îi interzice de a învăţa pe alţii şi de a exersa orice hegemonie asupra bărbatului. O astfel de măsură era în epoca lui Pavel şi societatea timpului ceva de la sine înţeles,[17] dar ea este în contradicţie cu I Corinteni 11, 5u. Au existat însă şi excepţii. Fericitul Ieronim recunoaşte că în epoca sa existau femei superioare bărbaţilor lor şi nu fără o oarecare ironie, el afirmă că lasă la judecata cititorilor „dacă aceste femei trebuie să domine pe bărbaţii lor sau să se teamă de ei".[18] Noul Testament (Rom. 16; Filip. 4, 2) şi literatura patristică de mai târziu ne oferă texte care relatează despre femei ce deţin funcţii de răspundere în comunităţile creştine. Chiar Sf. Ioan Hrisostom afirmă, în una din omiliile sale la Epistola către Filipeni, cu referire la Evodia şi Syntichia că „aceste femei constituiau conducerea Bisericii de acolo".[19]

Exegeza modernă aduce femeile vizate în versetul 9 în legătură cu văduvele amintite în I Tim. 5, 6.13u, care prin rătăcirea lor au introdus

16 Sf. Ioan Hrisostom, Homil. 9, 1 la I Tim. PG 62, 543 u; H. v. der Meer, op. cit., p. 74.
17 Urs von Arx. art. cit., p. 104—105.
18 Fer. Ieronim, PL 26, 536 u; H. v. der Meer, op. cit., p. 82.
19 Sf. Ioan Hrisostom, Homil. 13, 3 la Filipeni, PG 62, 279.

dezordine în comunitate. Astăzi se încearcă o nuanțare a acestei teme, reducând interdicția de a învăța la anumite grupe de femei. Această opinie se bazează, în parte, pe textul din Tit 2, 3-5, unde se recomandă femeilor în vârstă să deprindă pe cele tinere cu obligațiile lor în familie,[20] dar și pe serviciile de răspundere, pe care le-au avut femeile de la început în comunitățile creștine (Rom. 16; Filip. 4, 2). Cine-și ia osteneala să se informeze asupra situației femeii în antichitate, acela observă imediat o anumită paralelă, chiar o anumită similitudine între unele din afirmațiile Sf. Pavel, pe de o parte și locul pe care-l ocupă femeia în iudaism și în societatea timpului său, pe de altă parte. Este vorba aici de mediul contextual precis sau de realitatea istorică și socială a epocii.

Interpretarea pericopei I Tim. 2, 9-15 este în mare parte de acord în a vedea aici influența contextului social-cultural ca și scopul epistolei de a combate anumite învățături greșite cu privire la femeie, căsătorie, familie sau la procreație.[21] Accentuarea maternității se înscrie în concepția referitoare la rolul femeii în societatea timpului, dar funcția ei biologică nu poate fi privită ca singura ei vocație. Deja fericitul Ieronim considera că femeia poate avea și un alt rol decât acela al „nașterii de copii", fapt ce ar ridica-o la egalitatea cu bărbatul: „Atâta timp cât femeia trăiește pentru naștere (de copii), există între ea și bărbat aceeași diferență ca între trup și suflet; dacă ea dorește însă să servească mai mult lui Hristos decât lumii, atunci ea încetează de a mai fi femeie, se va numi „bărbat", pentru că noi dorim ca toți să fie ridicați la statura bărbatului desăvârșit".[22] Creștinismul oferă deci o posibilitate net superioară femeii în comparație cu cea pe care i-o punea la dispoziție mediul social-cultural în care acesta apare.

Sub influența iudeo-elenismului stă și interdicția femeii de a învăța, pentru că ei i-a fost, în bună parte, interzis și accesul la educație. În măsura în care societatea a ridicat prohibiția admiterii femeii la procesul de instrucție, ea n-a mai ținut cont nici de interdicția de a învăța pe alții. O situație similară întâlnim și la desființarea sclavagismului, după care nimeni nu s-a mai gândit să recomande sclavilor să se supună stăpânilor lor (Tit 2, 9). Cu un fel de stânjeneală ne gândim astăzi să explicăm prin contextul social recomandarea lui Pavel referitoare la supunerea sclavilor față de stăpânii lor. N-ar trebui oare ca același sentiment de jenă să ne cuprindă și atunci când încercăm să explicăm îngrădirea femeii de a învăța pe alții? Dispariția condițiilor istorice a dus la pierderea importanței textului. Problema care ar trebui să se pună astăzi nu este dacă femeia trebuie să tacă în biserică, ci dacă hotărârile ce se sprijină pe argumente contextuale ale antichității sunt încă obligatorii pentru noi. Dispariția condițiilor social-culturale, care au facilitat anumite decizii, trebuie să ne determine, cel puțin la o nouă reflectare și matură reconsiderare a lor și a implicațiilor lor într-un nou context social-cultural.

---

20 Raymond Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?* Fayard, Paris, 2000, p. 712—713.

21 Élis. Behr-Sigel, op. cit., p. 8; S. Verzan, op. cit., p. 40 u.

22 Fer. Ieronim, PL 26, 531 u.

Capitolul 5 al Epistolei către Efeseni tratează noul îndreptar al vieţii în Hristos, sfaturile apostolului referindu-se la viaţa intimă, privată, dar şi la viaţa de familie a creştinilor din Efes. Punctul culminant îl constituie versetul 21 şi constă în îndemnul „supuneţi-vă unul altuia întru frica lui Hristos". El constituie regula de aur a familiei creştine, care este privită din perspectiva comuniunii euharistice. Supunerea în Hristos constituie un act liber, reciproc şi de respect.[23] În mediul social-cultural şi al structurilor stabilite şi recunoscute, Pavel introduce spiritul Evangheliei, cerând creştinilor să-şi armonizeze viaţa cu Revelaţia lui Hristos. Acest spirit nou trebuie să pătrundă mentalităţile, obiceiurile şi cultura pentru a le transforma din interior. În cadrul noii relaţii în Hristos şi după modelul raportului lui Hristos cu Biserica Sa este privită şi relaţia soţ-soţie, care se înscrie într-o ordine ierarhică spirituală nouă. În noua ambianţă de comuniune şi în cadrele modelului de relaţie Hristos-Biserică, afirmaţiile: „bărbatul este cap femeii" (Efes. 5, 23) sau „femeile să se supună întru toate bărbaţilor lor" (Efes. 5, 24), incomode pentru contextul nostru social, îşi pierd mult din caracterul lor defavorabil femeii. Pavel acceptă alteritatea bărbat-femeie, pe care o priveşte însă prin prisma raportului supunerii reciproce întru frica lui Hristos. Acest gen de teamă presupune în primul rând o relaţie de iubire, de comuniune, în care dispar diferenţele umilitoare. Privită din acest punct de vedere, concepţia creştină a iubirii şi respectului reciproc, în supunere faţă de Hristos şi unul faţă de altul, reprezintă o adevărată revoluţie spirituală a lumii iudaice şi greco-romane a epocii sclavagiste, obişnuită cu subordonarea femeii faţă de bărbat şi supremaţia acestuia în viaţa publică şi privată.

2. *Atitudinea Părinţilor Bisericii*

Mulţi dintre Părinţii şi Scriitorii Bisericii au îmbrăţişat creştinismul la vârsta maturităţii, unii dintre ei fiind remarcabili reprezentanţi ai culturii păgâne a timpului lor. În această situaţie, concepţiile social-culturale şi condiţiile istorice ale antichităţii târzii şi ale unui ev mediu timpuriu au constituit mediul lor de formare şi activitate. O bună parte dintre ei s-a folosit în continuare de cultura pe care au acumulat-o în perioada păgână. De asemenea, mentalităţile şi structurile sociale, caracteristice acelui timp, le erau cunoscute şi în mare măsură le-au acceptat. Părinţii şi Scriitorii bisericeşti au încercat să prezinte învăţătura creştină prin medierea unor concepţii cunoscute epocii, încreştinând termenii împrumutaţi din cultura şi filozofia păgână. Evanghelia a fost predicată şi interpretată de mulţi dintre ei prin subtilităţile diferitelor curente filozofice, pe care le-au deprins odată cu formarea lor culturală. Adeseori, hermeneutica lor a excelat printr-o exegeză rafinată şi în acelaşi timp corectă a textelor Scripturii, alteori însă, şi în special când Revelaţia a fost silită

23 Élis. Behr-Sigel, op. cit., p. 73.

la speculaţii filozofice riscante, interpretarea a eşuat în încercări pe care Biserica mare le-a criticat sau respins.

Dacă în domeniul cultural, relaţia dintre Evanghelie şi cultură a atestat un spaţiu larg de colaborare, în domeniul social, adeseori, Părinţii n-au avut aceeaşi libertate. Ei au evitat să joace rolul unor reformatori politici sau sociali, acceptând, în principiu, chiar şi atunci când au criticat anumite aspecte, structurile sociale şi mentalităţile corespunzătoare epocii. Teme ca sclavagismul, rolul şi locul femeii în societate, în familie, raportul dintre bărbat şi femeie, stăpâni şi sclavi, bogaţi şi săraci, stat-Biserică ca şi alte aspecte sociale sau politice ale societăţii timpului lor sunt rezolvate într-un mod cu totul personal şi sub influenţa Revelaţiei şi a concepţiilor sociale proprii timpului lor. În calitatea lor de păstori şi o bună parte dintre ei au avut această calitate, Părinţii au încercat să dea structurilor vechi un spirit nou. Ei au chemat pe păstoriţii lor, în cadrul structurilor existente, la o viaţă transfigurată de prezenţa lui Hristos şi a Duhului Sfânt.[24] În acest context, creştinii erau solicitaţi să dea un sens nou vieţii de familie şi raporturilor sociale dintre membrii societăţii, chiar dacă vechile structuri erau menţinute şi primeau un caracter formal. Modelul concret îl prezenta Biserica, socotită trup al lui Hristos, unde barierele naţionale, sociale şi de gen dispăreau (Gal. 3, 28) pentru a face loc unei armonii ce promova pe toţi oamenii fraţi şi fii ai lui Dumnezeu. Afirmaţia din Galateni 3, 28 este o declaraţie curajoasă ce se îndreaptă contra tradiţiei eleniste şi iudaice, în care bărbaţii mulţumeau sorţii că nu s-au născut animal, femeie sau barbar, iar iudeul slăvea pe Dumnezeu că nu l-a adus pe lume barbar, femeie sau sclav.[25]

Structurile social-culturale ale timpului trebuiau însufleţite prin noi relaţii între membrii societăţii. Pentru predicarea şi interpretarea Evangheliei, Părinţii Bisericii se foloseau de filozofia şi cultura timpului, iar pentru sensul nou al vieţii sociale ei au încercat să se folosească de structurile sociale existente, convinşi fiind că acceptarea Evangheliei va duce la istaurarea unor noi relaţii sociale.

Inculturarea Evangheliei a urmat drumul clasic, pe de o parte, ea s-a folosit de cultura locului şi timpului pe care a încreştinat-o, promovând în acest fel o cultură nouă, iar, pe de altă parte, însăşi vestirea şi interpretarea Evangheliei au stat sub unele influenţe ale mediului social-cultural. Este vorba de un caz specific de interculturalitate, de întâlnire a noii religii cu vechile concepţii religioase şi culturile pe care acestea le-au promovat. În faţa unui astfel de fenomen, trebuie să fim foarte atenţi, pentru a păstra distincţia dintre Evanghelie şi cultură, care apar împreună şi sunt nedespărţite, dar nu pot fi confundate. Evanghelia reprezintă Revelaţia, descoperirea lui Dumnezeu adresată omului, iar cultura este instrumentul de comunicare şi interpretare a Evangheliei. Adeseori se confundă apoi, în mod regretabil, Revelaţia cu afirmaţiile sau

24 Verna F. Harrison, Le problème du sacerdoce d'ordre et l'ordination des femmes, *Contacts*, Nr. 179/1997, p. 241.
25 Urs von Arx, art. cit., p. 119.

opiniile personale ale autorilor biblici, care stau sub influenţa concepţiilor social-culturale ale epocii.

De-a lungul istoriei, problematica feminină a stat totdeauna sub influenţa contextului social-cultural. Teologia creştină a acceptat de la început, pe baza Revelaţiei, teza că omul, în alteritatea sa - bărbat şi femeie - a fost creat după chipul lui Dumnezeu (Gen. 1, 27). În ciuda acestei certitudini revelate, sub înrâurirea diferitelor curente şi orientări filozofice, precum şi a concepţiilor sociale ale timpului, unii dintre scriitorii şi Părinţii Bisericii au limitat *imago Dei* doar la bărbat, negând femeii această calitate dobândită prin creaţie. Într-o societate dominată de bărbaţi, femeia ca *imago Dei* a devenit pentru unii din reprezentanţii teologiei patistice piatră de poticnire, ea primind şansa de a deveni chipul lui Dumnezeu doar în creştinism[26] sau prin medierea bărbatului.[27]

Antropologia Părinţilor capadocieni nu se mulţumeşte însă cu jumătăţi de măsură şi afirmă fără echivoc faptul că femeia este creată ca şi bărbatul după chipul lui Dumnezeu.[28]

Unii dintre Părinţi au coniderat că femeia este poarta de intrare a păcatului în lume.[29] Acest lucru, susţineau alţii, a fost posibil pentru că ea n-a fost în măsură de a prevedea consecinţele ispitirii. Din acest motiv, femeia n-are autoritate şi trebuie să se supună bărbatului. Starea de inferioritate a femeii este ilustrată de Ciril al Alexandriei prin exemplul Mariei Magdalena, care a fost incapabilă, pentru că era femeie, să recunoască pe Iisus în dimineaţa învierii. Dar, lucrul acesta, menţionează Sfântul Părinte, este tipic genului feminin, care este mai înapoiat

26 Ambrosiaster în comentariul său la I Cor. 11 afirma: „Bărbatul este creat după chipul lui Dumnezeu, nu femeia" PL 17, 239 sau în comentarul la Coloseni 3, 11: „Femeia este numai după ce a fost mântuită, chipul lui Dumnezeu", PL 17 436. Aceeaşi idee o găsim şi în comentariul la I Cor. 14: „Căci, dacă bărbatul este chipul lui Dumnezeu şi nu femeia, atunci ea este pe baza legii naturale subordonată" PL 17, 468. A se vedea şi mai multe texte în această privinţă la H.v. der Meer, op. cit., p. 66, 110.

27 Sf. Ciril al Alexandriei, PG 74. 881 este de părere că femeia „numai prin mijlocirea bărbatului este imaginea lui Dumnezeu".

28 Sf. Vasile cel Mare, Sur l'origine de l'homme, Hom. 1, 18, Sources chrétiennes Nr. 160, p. 213—215: „Femeia deţine ca şi bărbatul privilegiul de a fi creată după chipul lui Dumnezeu" PG 31, 240; Omilia la muceniţa Iulita. Iulita spunea femeilor înaintea martiriului: „Suntem din acelaşi aluat ca şi bărbaţii; am fost făcute ca şi ei după chipul lui Dumnezeu; destoinice în virtute, la fel ca bărbaţii le-a creat Dumnezeu şi pe femei! Oare nu suntem în totul înrudite cu bărbaţii? Dumnezeu n-a luat numai carne când a făcut femeia ci şi os din oasele lui (Fac. 2, 21—23). De aceea suntem şi noi ca şi bărbaţii, datoare Stăpânului, cu statornicie, cu tărie de caracter şi cu răbdare" PSB Nr. 17, p. 387—388.

Sf. Grigorie de Nazianz, Or. 37, 6, PG 36, 289 „Acelaşi creator pentru bărbat şi femeie, pentru amândoi acelaşi pământ (din care au fost creaţi), acelaşi chip, aceeaşi lege, aceeaşi moarte, aceeaşi înviere".

Sf. Grigorie de Nyssa, Or. 1 in Genesis 1, 26, PG 44, 276 „bărbat şi femeie i-a făcut. Şi femeia este deci exact ca şi bărbatul după chipul lui Dumnezeu". Nu numai capadocienii, ci şi alţi Părinţi au menţionat că femeia este creată după chipul lui Dumnezeu. de exemplu: Didim, Sources chrétiennes 233, p. 158.

29 Ambrosiaster, PL 17, 259 şi 239u.

în privința înțelegerii.[30] Astfel de exemple pot să fie continuate, dar nimeni nu se mai îndoiește astăzi că aceste afirmații și altele asemănătoare stau sub pecetea contextului social-cultural din acel timp și ele n-au nici un temei în Sf. Scriptură, deși acest lucru s-a încercat de mai multe ori. Astfel de afirmații ne confirmă fără putere de tăgadă faptul că Părinții și Scriitorii Bisericii erau, în anumite privințe, prizonieri ai concepțiilor sociale ce aparțin timpului lor de activitate. Pornind de la această realitate, interpretul trebuie să fie un bun cunoscător al circumstanțelor social-culturale ale epocii, pentru că distincția dintre adevărul revelat și mijloacele culturale de comunicare și transmitere a lui este absolut necesară. Ultimele sunt proprii epocii și își găsesc explicația în împrejurările istorice și conjuncturile sociale ale timpului. Adevărul revelat rămâne același, dar el este prezentat și interpretat în forme de exprimare noi. Noul constă deci în forma de comunicare a adevărului. Vincențiu de Lerini a exprimat acest adevăr prin sintagma *nove. non nova*, marcând prin acest enunț atât continuitatea cât și dinamismul Tradiției.[31]

Celebra apoftegmă *mulieri taceant in ecclesia* (I Cor. 14, 34; I Tim. 2, 11) a influențat în mare măsură poziția Părinților Bisericii și mai târziu literatura creștină în privința locului femeii în Biserică. Adagiul a fost rostit și interpretat în textele patristice ca o interdicție adresată femeii de a se exprima în public și în adunările de cult. Tertulian rezumă situația femeii în Biserică prin următoarele cuvinte: „Femeii nu-i este permis să vorbească în adunările de cult, dar nici să învețe (pe alții), să boteze, să jertfească sau orice alt serviciu rezervat bărbatului; de pretenția serviciului preoțesc să nu mai vorbim".[32] Fără îndoială, ceea ce Tertulian nu spune, dar pentru societatea timpului său era de la sine înțeles, este faptul că femeii îi era permis să servească în tăcere bărbatul și familia, rolul ei rezumându-se la maternitate și muncă. Interesante constatări, referitoare la interzicerea femeii de a învăța, găsim în Didascalia, care-și motivează interdicția prin faptul că pe această cale se evită ironizarea creștinismului din partea păgânilor.[33] Un argument, care are, este adevărat, o bună bază istorică și socială, dar teologic el nu poate fi susținut.

Pentru nimeni nu mai este astăzi un secret că în antichitate declarațiile femeilor nu erau luate în serios.[34] Cu această rezervă, motivarea interzicerii din Didascalia primește și o altă perspectivă. Un argument interesant pentru „nu"-ul comunicării Evangheliei din partea femeilor ne

---

30 Sf. Ciril al Alexandriei, PG 74, 689; Sf. Grigorie cel Mare, PL 75, 982u: „Căci orice bărbat însemnează tare și gândire clară, femeia însă este privită ca slabă și spirit confuz"; Sf. Ioan Hrisostom, PG 61, 315u... „femeia este mai slabă, se clatină și e nechibzuită".

31 Vincențiu de Lerini. **Commonitorium** primum la Élis. Behr-Sigel, Mgr. Kallistos Ware, op. cit., p. 71.

32 Tertullian, De virginibus velandis 9, 1 CCh, Serie Latina 2, 1218 la H.v. der Meer, op. cit., p. 69.

33 H. Achiles, J. Flemming, **Die syrische Didaskaleia**, Lepzig 1904, p. 76u la H.v. der Meer, op. cit., p. 66.

34 H. van der Meer, op. cit., p. 19; S. Agouridis, art. cit., p. 87.

oferă Sf. Ambrozie: „Prin gura unei femei a venit odinioară moartea, prin gura unei femei va fi restabilită viaţa. Dar, pentru că tenacitatea necesară propovăduirii este prea mică, genul (feminin) prea slab pentru îndeplinire, s-a conferit bărbaţilor serviciul propovăduirii".[35] Şi aici suntem confruntaţi cu o motivare conjuncturală, care n-are nici o bază teologică, ci îşi găeşte explicaţia în „natura" concepţiilor epocii.

Literatura patristică cuprinde totuşi şi texte ce contrazic opinia întruchipată în textul lui Tertulian. Origen şi Ieronim, de exemplu, afirmau că deja în timpul apostolilor, femeile au stat în serviciul Bisericii.[36] Astăzi tot mai mulţi exegeţi consideră că Evodia şi Syntichia (Filip. 4, 2) au deţinut în Biserica din Filipi un rol de conducere.[37] Hypolit se găseşte pe aceeaşi linie şi vede în trimiterea Mariei Magdalena, pentru a vesti apostolilor învierea, originea apostolatului feminin.[38] Sf. Irineu, vorbind despre prezenţa darului profetic în Biserică considera că acesta a fost împărtăşit atât bărbaţilor cât şi femeilor.[39] Sf. Ioan Hrisostom era, de asemenea, de părere că pe timpul Sf. Pavel şi femeile aveau darul profeţiei „precum fiicele lui Filip ca şi altele înainte şi după ele".[40]

Epifanie de Salamina, Constituţiile apostolice, Didascalia, Ambrosiaster, Tertulian, Ieronim, Ioan Hrisostom, Ciril al Alexandriei ne oferă însă adeseori texte care subliniază superioritatea bărbaţilor asupra femeilor şi lipsa de autoritate a femeii în societate şi, de asemenea, şi în Biserică. În unele din aceste texte se poate observa cu uşurinţă faptul că autorii lor reflectă concepţia social-culturală a timpului. Altele pun în evidenţă combaterea unor erezii ce admiteau credinţa în existenţa unor zeităţi feminine şi drept consecinţă acceptau preoţia feminină.[41] În acest context apologetic, adeseori local, unii dintre Părinţi au emis păreri ce nu erau acceptate pretutindeni. Unii, determinaţi de rătăciri locale, au respins în încercarea lor de a combate erezia, rugăciunile adresate Fecioarei Maria,[42] iar alţii considerau, împotriva unei evidenţe istorice, drept „vana praesumptio" (presupunere înşelătoare) hirotonia femeii.[43] În problema ce ne preocupă trebuie deci să recunoaştem că adeseori Părinţii Bisericii exprimau concepţii sau aspecte social-culturale ale timpului şi locului sau se găseau în dispute apologetice cu anumite erezii şi, în aceste cazuri specifice, ei au fost mai puţin martorii unei tradiţii autentice în formularea păstrată la Vincenţiu de Lerini: "Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est".[44] Celelalte aspecte ale rolului

---

35 Sf. Ambrosie, PL 15, 1843u.

36 Origen, PG 14, 1278; Ieronim, PL 30, 714.

37 Sf. Ioan Hrisostom era deja de părere, în comentariul său la Epistola către Filipeni că cele două femei au deţinut în comunitatea locală funcţii de conducere, PG 62, 279; S. Agouridis, art. cit., p. 88.

38 H.v. der Meer, op. cit., p. 92—93.

39 Sf. Irineu. PG 7, 891; BKV, Irenäus I, München 1912, p. 245.

40 Sf. Ioan Hrisostom, PG 61, 216u.

41 H.v. der Meer. op. cit., p. 67.

42 Sf. Epifanie de Salamina PG, 42, 740; H.v. der Meer, op. cit., p. 63; Constituţiile apostolice. Achelis, Flemming, op. cit., p. 85.

43 Ambrosiaster, PL 17, 470, H. v. der Meer, op. cit., p. 72.

44 Vincenţiu de Lerini, Commonitorium primum, PL 50, 640.

şi locului femeii au fost tratate diferit şi de obicei sub influenţa unor contexte sociale sau religioase locale.[45]

Rolul interpretului este acela de a face o distincţie cât se poate de precisă, pe de o parte, între adevărul revelat şi formele lui de exprimare, iar, pe de altă parte, între Revelaţie şi opiniile autorilor biblici, care au fost şi rămân dependente de factorii istorici şi sociali ai timpului. În acest sens trebuie să interpretăm şi mărturiile patristice referitoare la problema femeii. Din acest motiv considerăm necesar ca înainte de a cita pe Părinţi ca martori ai credinţei trebuie să ne întrebăm, în primul rând, dacă prin formulările ce ni s-au transmis, ei sunt martori ai Revelaţiei sau ai concepţiilor social-culturale ale ordinii timpului în care au trăit şi activat. În general, astăzi este recunoscut faptul că opiniile unei epoci nu pot fi despărţite de circumstanţele social-culturale ale timpului când au fost enunţate.[46] Ambele, atât Revelaţia cât şi configuraţiile ei literare de transmitere, trebuie să fie mai întâi disociate şi apoi corect evaluate.

În estimarea elementelor istorice şi a componentelor social-culturale, pe care le întâlnim în Scriptură şi Tradiţie este inclus însă şi pericolul supraaprecierii lor, ceea ce poate conduce la inversarea raportului dintre adevăr şi forma lui de prezentare. În privinţa distincţiei dintre adevărul revelat şi formele lui de prezentare, Sf. Grigorie de Nazianz ne oferă un sfat preţios şi în acelaşi timp încurajator. Cele ce se referă la credinţă, afirmă marele capadocian, trebuie să fie respectate şi ţinute, dar în privinţa problemelor de istorie, antropologie sau sociologie nu este greşit dacă decidem singuri asupra respectării şi acceptării lor.[47] O preluare a afirmaţiilor contextuale ale Părinţilor, lipsită de critica necesară, ar putea să ne conducă la pericolul unor acomodări la sisteme de gândire ale epocii patristice, care nu mai sunt actuale. Din acest motiv considerăm o hermeneutică a Sfinţilor Părinţi ca foarte importantă. Opiniile şi citatele luate din literatura patristică au fost, sunt şi pot fi uşor manipulate. Pentru a evita orice falsă întrebuinţare a lor, existenţa câtorva criterii în legătură cu evaluarea Părinţilor Bisericii apare absolut necesară, atât pentru creştinii care nu au Tradiţia Părinţilor, cât şi pentru cei care acceptă şi apreciază această Tradiţie. Pentru catolici ca şi pentru ortodocşi, care sunt confruntaţi cu moştenirea Părinţilor, o regândire a modului de a citi şi interpreta Părinţii Bisericii în privinţa atitudinii lor referitoare la problema feminină în Biserică este astăzi mai necesară ca oricând. Lectura Părinţilor şi interpretarea lor ne obligă la stabilirea câtorva criterii hermeneutice:

1. — Textele referitoare la problema feminină în Biserică trebuie citite şi interpretate în contextul lor literar şi istoric. Părinţii şi Scriitorii bisericeşti tratează locul şi rolul femeii în Biserică, pe de o parte ca apolo-

45 Sf. Epifanie de Salamina, Panarion 79. 2.3, PG 42, 740u.

46 Ioannis Petrou, Die Frauenfrage und die kirchliche Tradition, **IKZ**, Heft 2/1998 p. 244.

47 Sf. Grigorie de Nazianz, Or. 27, 10, PG 36, 24-25 la I. Petrou, art. cit., p. 249.

geţi ai dreptei credinţe, în luptă cu erezia, iar, pe de altă parte, ca unii ce au stat sub influenţa concepţiilor social-culturale ale timpului lor.

2. — Argumentele lor contra femeii nu sunt de natură teologică şi în afară de aceasta, ele nu mai sunt actuale. Cele mai multe sunt cond ţionate de concepţiile social-culturale de atunci. Didascalia, bunăoară, refuza dreptul femeii de a învăţa în public pentru a evita ironia păgânilor, iar unii dintre Părinţi sunt de părere că femeia n-are autoritatea necesară pentru a învăţa.

3. — Aşa-numitele argumente teologice sunt, în fond, adeseori false interpretări. Ele se sprijină pe argumente antropologice, care nu mai sunt actuale.[48]

4. — Trebuie să facem o distincţie clară la Părinţi între faptele condiţionate istoric şi problemele de credinţă.

5. — Părinţii Bisericii ca martori ai timpului lor stau, în ceea ce priveşte problematica feminină, pe de o parte, sub influenţa concepţiilor vechi-testamentare şi ale iudaismului, iar, pe de altă parte, sub semnul concepţiilor sociale ale epocii lor.

6. — În ceea ce priveşte problema femeii, la mulţi Părinţi întâlnim afirmaţii contraditorii. Explicaţia acestor cazuri constă în faptul că ei privesc problema femeii prin prisma timpului şi a împrejurărilor în care au trăit şi activat.

7. — Din studiile ortodoxe referitoare la rolul femeii în Biserică reiese faptul că pentru mulţi dintre teologii contemporani, Părinţii n-au rostit ultimul cuvânt al Bisericii în această direcţie.

8. — Afirmaţiile Sf. Pavel, referitoare la rolul femeii în adunările liturgice au influenţat mult exegeza Părinţilor Bisericii şi a interpreţilor de mai târziu ai Noului Testament. Astăzi încă mai întâlnim citate aceste afirmaţii, fără ca cei ce le prezintă să-şi dea seama că această manieră de argumentare este, în fond, o acomodare la sisteme de gândire condiţionate istoric şi nu reprezintă o linie teologică.[49] Tocmai în astfel de cazuri, hermeneutica Părinţilor ar trebui să ne ajute să facem o distincţie fără echivoc între Revelaţie şi formele ei social-culturale de prezentare. Numai pe această cale putem evita şi pericolul unei supraestimări a elementelor sociale şi culturale, condiţionate, în fond, de conjuncturile istorice. Recunoaşterea şi evaluarea corectă a configuraţiilor culturale şi a mediului social-istoric are deci pentru exegeza Părinţilor o importanţă deosebită.

---

48 Verna Harrison, Le problème du sacerdoce d'ordre et l'ordination de femmes, **Contacts**, Nr. 179/1997, p. 239—250, respinge argumentele teologice ca nefondate. Şi în teologia catolică întâlnim opinii asemănătoare. Cardinalul Karl Lehmann **Der Spiegel**, Nr. 45 din 8 aprilie 1996, p. 76—85 considera „. . . că argumentele teologice de până acum, împotriva hirotoniei, se bazează pe concepţii antropologice de mult depăşite" la Norbert Lüdecke, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in Wolfgang Bock, Wolfgang Lienemann, **Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie**, Band III, Heidelberg 2000, p. 54.

49 Ioannis Petrou, art. cit., p. 249.

3. *Atitudinea teologilor contemporani*

Din afirmaţia lui Tertulian sau a altor texte patristice,[50] prin care se interzicea femeii să înveţe, să boteze sau să jertfească n-a mai rămas nimic în afară de interdicţia accesului la preoţie. Toate celelalte opreliști, mai mult sau mai puţin umilitoare, au dispărut treptat și paralel cu evoluţia societății și a Bisericii spre noi forme și structuri sociale. Problema hirotoniei femeii se prezintă astăzi însă mult mai nuanţat și implică diferite aspecte ale învăţăturii de credinţă. Tema aduce în discuţie elemente de antropologie, hristologie, soteriologie și pnevmatologie ortodoxă. Declaraţia de la Atena[51] afirma: „Din timpul lui Hristos și al apostolilor, Biserica n-a hirotonit ca preoţi decât bărbaţi" și consideră „hirotonia femeii ... ca nefiind parte a continuităţii creatoare a Tradiţiei, ci o lezare a credinţei apostolice și a rânduielii apostolice a Bisericii".[52] La Consultaţia din Rodos (1988), al cărei comunicat poartă titlul: „Locul femeii în Biserica ortodoxă și problema hirotoniei femeii[53] a fost, de asemenea, respinsă hirotonia femeii ca preot cu următoarea motivare: „Iisus Hristos a oferit această funcţie specială a preoţiei apostolilor și urmașilor lor. Conștiinţa Bisericii a exclus de la început femeile de la participarea la această funcţie specială a preoţiei pe baza exemplelor Domnului ca și a Tradiţiei și practicii apostolice și, în special, a învăţăturii pauline în legătură cu relaţia dintre bărbat și femeie în noua realitate în Hristos" (Gal. 3,27—29).[54]

Textul comun catolic-ortodox: „Taina hirotoniei în structura sacramentală a Bisericii în special importanţa succesiunii apostolice pentru sfinţirea și unitatea poporului lui Dumnezeu" (Valamo, 1988) afirmă: „Bisericile noastre rămân fidele Tradiţiei istorice și teologice, deoarece ele nu hirotonesc preoţi decât bărbaţi".[55]

Doar câţiva ani mai târziu, la întrunirea comună a ortodocșilor greci cu vechii catolici, referitoare la „Poziţia femeii în Biserică și hirotonia femeii ca poblemă ecumenică",[56] care a avut loc la Levadia (Grecia, 1996) și Konstancin (Polonia, 1996), într-un text comun sunt amintite „împrejurările istorice care au jucat un rol pentru motivarea caracterului masculin al preoţiei". Textul declară în continuare: „Noi am ajuns la ideea comună că nu există motive dogmatic-teologice constrângătoare

---

50 Tertullian, De virginibus velandis 9. 1u PL 2, 902. Consist. Apostolorum III, 6 interzice femeii să înveţe în biserică; III, 9 oprește femeia să boteze sau să exercite funcţii preoţești.

51 **Dokumente wachsender Übereinstimmung,** Bd. I (1931—1982) Hrsg. H. Mayer, H.J. Urban, L. Vischer, Paderborn 1989, p. 90—93.

52 Idem ibidem, p. 92.

53 Una Sancta, 3/1988, p. 252—260.

54 Idem, ibidem, p. 253.

55 **Das Weihesakrament in der sakramentaler Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes**, Valamo, 1988, pct. 32.

56 „Gemeinsame Überlegungen" der Orthodox-Altkatolischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem, **IKZ**, Jhg. 28, April-Juni, 1998, Heft 2, p. 82.

ca femeile să nu poată fi hirotonite pentru slujirea preoţească".[57] Determinante în această declaraţie comună au fost, pe de o parte, dimensiunea soteriologică a Bisericii, iar, pe de altă parte, faptul că omul, în alteritatea sa de bărbat şi femeie, a fost acceptat şi întreaga lui natură a fost preluată de Hristos la întrupare.[58]

Cu această ocazie au fost făcute câteva observaţii interesante referitoare la contextul cultural şi rolul lui în exprimarea adevărului de credinţă.[59] Urs von Arx şi Anastasios Kallis subliniază faptul că: „Nehirotonirea de secole a femeilor la serviciul preoţiei, respectiv criteriile formulate contra accesului lor la această funcţie preoţească este, desigur, un fapt istoric. Cu toate acestea, argumentele invocate pentru a le justifica relevă, după părerea participanţilor la întrunire, în mod esenţial factori culturali. Acolo unde aceşti factori rămân preponderenţi, Biserica va trebui, fără îndoială, să ţină cont de vechea practică. Dar, acolo unde contextul cultural s-a schimbat, problema se pune astăzi în termeni noi".[60]

Desigur, reflecţiile comune de la Levadia şi Konstancin[61] nu se găsesc la acelaşi nivel cu Declaraţia de la Atena, cu Documentul de la Valamo sau cu reflecţiile din Rodos, dar ele demonstrează curaj şi nu rămân un act singular în Biserica Ortodoxă. În ultimii ani, mulţi dintre teologii ortodocşi, ierarhi, clerici, laici, bărbaţi şi femei au tratat problema femeii în Biserică. Rezultatele la care au ajuns se situează în direcţia reflecţiilor de la Levadia şi Konstancin. Elisabeth Behr-Sigel declară, nu fără să-şi învingă propriile prejudecăţi, că nu există nici un motiv teologic care să se opună hirotoniei femeii ca preot.[62] Desigur că există şi autori care manifestă în această privinţă oarecare reţinere. Mgr. Kallistos Ware, de exemplu, analizează foarte deschis multiple aspecte ale problemei şi este contrariat de faptul că timp atât de îndelungat Biserica a respins, pe baza Tradiţiei hirotonia femeii, fără însă să motiveze în nici un fel atitudinea ei negativă. Din acest motiv apare ca firească întrebarea: „Probabil că nu există contra hirotoniei femeii nici un motiv covingător, dar există vreunul care pledează pentru aceasta?".[63] Prin această întrebare, Mgr. Kallistos Ware îşi manifestă prudenţa, dar îndeamnă şi la continuarea cercetării şi la găsirea unei soluţii.

*

* *

---

57 Idem, ibidem, p. 82.

58 Idem, ibidem, p. 82.

59 Idem ibidem, p. 79—80.

60 Idem, ibidem, p. 80.

61 Consultaţia n-a avut, după propria declaraţie a organizatorilor, un caracter oficial (p. 72), dar ea a fost organizată cu binecuvântarea SS Patriarhul ecumenic Bartolomeu şi a Arhiepiscopului de Utrecht, Antonius Glazemaker şi sub patronajul ÎPS Damaskinos, Mitropolitul Elveţiei şi a Episcopului vechi catolic din Elveţia Hans Gerny.

62 Élisabeth Behr-Sigel, L'ordination de femmes. Une question posée ausi aux Églises orthodoxes, în Élis. Behr-Sigel Mgr. Kallistos Ware. op. cit., p. 41.

63 Mgr. Kallistos Ware, op. cit., în Élis. Behr-Sigel, Mgr. Kallistos Ware, op. cit., p. 77.

Hirotonia femeii constituie cel mai important aspect al problematicii feminine în Biserică. Pentru soluționarea ei, împrejurările istorice, sociale și culturale au jucat, așa după cum am menționat, un mare rol, dar ea nu poate fi redusă doar la acest aspect neteologic. Multor ortodocși le vine foarte greu să accepte că respingerea hirotoniei femeii are doar un caracter social-istoric. La „nu"-ul hirotoniei femeii este vorba, pe de o parte, de o foarte lungă tradiție, care urcă până la Iisus și la timpul apostolilor și care, pe de altă parte, până bine de curând a fost respectată de toți creștinii. Cu toate că hirotonia femeii a cauzat în ultimul timp discuții vii și a fost diferit evaluată, tradiția neacceptării ei la treapta preoției este încă respectată în Biserica Ortodoxă și Cea Catolică, deși dovezile teologice contra hirotoniei sunt vechi și se sprijină pe argumente antropologice, care sunt astăzi depășite.

Din acest motiv, problematica femeii și mai ales hirotonia ei în treapta preoției este studiată cu toată atenția din punct de vedere exegetic, patristic, sistematic-dogmatic, și aici ne referim, în deosebi, la implicațiile hristologice, soteriologice, pnevmatologice și ecleziologice. Desigur că aspectele culturale, sociale, istorice și psihologice, alături de consecințele pastorale ale unei asemenea schimbări au un rol important. Pentru toți însă, atât pentru cei ce și-au învins propriile bariere, considerând că nu există nici un argument dogmatic contra hirotoniei femeii, cât și pentru cei ce ezită încă, momentul punerii în practică a unei asemenea schimbări este încă prea devreme[64] sau poate că Biserica Ortodoxă nu va accepta niciodată hirotonia femeii la treapta preoției.[65] Teologii ortodocși s-au angajat curajos, iar unii dintre ei au ajuns, după cum am văzut, la convingerea că nu există nici un motiv teologic care să ne constrângă la neacceptarea hirotoniei femeii ca preot. Aceasta nu înseamnă însă punerea în practică a acestei convingeri, pentru că nici Biserica nu vede încă un argument, care să o preseze din punct de vedere teologic la actul hirotoniei femeii. Cercetarea teologică a făcut, fără îndoială, un progres, dar trebuie să așteptăm, de asemenea, cu interes reacția celorlalți teologi și, în special, o luare de poziție din partea Bisericii.

Întrunirile de la Levadia și Konstancin au analizat și cazul în care doar unul dintre partenerii de dialog acceptă hirotonia femeii și ajung la concluzia „că accesul femeii la preoție nu distruge în mod fundamental comuniunea și unitatea Bisericii sau refacerea unei unități și a unei comuniuni întrerupte sau să o pună sub semnul întrebării, deși, într-o oarecare măsură, acest lucru poate constitui îngrădiri în anumite domenii, cum ar fi cel al schimbului reciproc de preoți".[66]

Între Evanghelie și forma ei culturală de prezentare trebuie să fie făcută o distincție cât se poate de clară. Ultima îmbracă totdeauna formele social-culturale ale epocii. Desigur că împrejurările istorice și sociale ca și configurațiile culturale ale unei epoci joacă un rol important în vestirea

64 Élis. Behr-Sigel, op. cit., p. 50.
65 Mgr. Kallistos Ware, op. cit., p. 95—96.
66 Urs von Arx, art. cit., p. 80.

şi interpretarea Evangheliei, dar ele rămân, în comparaţie cu transmiterea adevărului, doar colaterale, adică legate de împrejurări specifice locului şi timpului. Orice absolutizare a formelor de exprimare ca şi argumentele luate din aceste situaţii speciale implică un anumit pericol. Întrebuinţarea unor astfel de argumente este nepotrivită şi poate să conducă la opinii greşite. Societatea ca şi nivelul ei ştiinţific şi de cunoaştere au evoluat. Din acest motiv, unele din dovezile legate de perioada Noului Testament sau de epoca patristică sunt astăzi perimate. Aceste forme şi elemente ale epocii trebuie înnoite, pentru ca propovăduirea şi interpretarea Evangheliei să devină accesibilă pentru contemporanii noştri.

Sf. Pavel s-a exprimat referitor la problema femeii în Biserică prin intermediul limbajului timpului său şi s-a servit de împrejurările istorice cunoscute epocii sale pentru a lua argumente folositoare convingerii ascultătorilor şi cititorilor săi. El a urmărit cu orice preţ ca în adunările de cult să domnească ordinea şi a încercat să-şi sprijine poziţia cu dovezi culese din obiceiurile social-culturale proprii epocii sale. Când lipsa de ordine a ameninţat comunitatea, apostolul a recurs, pentru a îndepărta dezordinea, la o măsură disciplinară extremă şi a interzis femeii de a învăţa în adunările liturgice. În acest context a interpretat şi Sf. Ioan Hrisostom interdicţia rostită de Pavel. Acelaşi context local şi temporar rămâne şi pentru noi dătător de ton cu privire la exegeza sintagmei *mulieri taceant in ecclesia.*

Preluarea, fără discernământul necesar, a argumentelor legate şi condiţionate de împrejurările unei anumite epoci este egală cu acceptarea unor sisteme de gândire şi a unor argumente care au caracterizat timpul de odinioară, dar care astăzi sunt vetuste. Antropologia, sociologia şi maniera de a înţelege istoria au evoluat de-a lungul secolelor, încât vechile dovezi antropologice ale epocii apostolice nu mai pot fi acceptate.

Grija noastră se îndreaptă către distincţia dintre opinia teologică, care se sprijină pe cuvântul lui Iisus şi o părere ce are la bază bunul social-cultural al timpului. Întrebarea care se pune pentru noi este dacă argumentele, care se întemeiază pe elementele legate de timp sunt sau nu obligatorii pentru noi? Răspunsul este unul singur, deşi amintita distincţie nu este totdeauna uşor de realizat. Procesul deosebirii dintre esenţa permanentă, constantă şi forma istorică, determinată de elementele legate de timp este anevoios şi implică o anumită responsabilitate, tact şi răbdare, dar el aparţine vieţii Bisericii, este în deplină desfăşurare şi nu mai poate fi oprit.

Pr. Dr. MIRCEA BASARAB,
München

WOMEN AND PRIESTHOOD FROM AN ORTHODOX POINT OF VIEW

1. The Mystery of the Incarnation and the Church

The Church has at its centre the Incarnation of the Son and Word of God. This summing-up and renewal of all things was brought about through the common work of the Holy Trinity [the triune life of God]. In this way in the Church of God the complete mystery of the divine economy is achieved, and the kingdom of God in the World is fulfilled.

Taking this into account, Origen said that „The Church is full of the Trinity"[1]. The Church is the unity of everything that exists, or it is destined to cover everything that exists: God and creation. The Church is the fulfillment of God's eternal plan: complete unity.[2]

In the Church and through the Church begins the achievement of God's kingdom, because, the Church is the historical Body of Christ, in which all the believers are incorporated as His limbs, thus constituting God's people.

St. Cyril of Alexandria said that: „Christ builds the Church out of intelligible stones."[3] According to St. Paul: „In union with Him you too are being built together with all the others into a place where God lives through His Spirit." (Eph. 2, 2).

These „intelligible stones" are human beings, endowed with reason. The Church is made up of people and into the community that they make up, enters the Son of God incarnate; and yet He enters as „the stone that the builders despised and which turned out to be the most important of all" as a key stone sustaining the whole building of the human community in Him.

As members of the only and the same Body, the believers are united with each other and with the divine Head through divine grace, into new life in Christ. This grace makes the believers live a perpetual community with the Holy Trinity and thus become" a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God's own people, chosen to proclaim the wonderful acts of God." (I. Pet. 2.9). Thus, all the members of the Church take part in the service of Christ as a Prophet, Bishop and King. Within the bosom of Church they live the whole revealed truth and achieve in the sacramental life of the Church the experience of the diverse gifts of the Holy Spirit.

The purpose for which the Holy Spirit was sent to the Church is „to unite / to joint those who are different in race and character. The old and the young, the poor and the rich, the child and the

---

1. Origen, **On Psalms**, 23, in P.G., t. 12, col. 1265.
2. Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, 2nd, Bucharest, 1997, p. 137.
3. **Glaphyra**, in **P.G.**, t. 69, col. 325A.

grown-up, the woman and the man, and all the souls that are one within the Church."[4]

2. The Priesthood of Christ

As a „mystical body" but also as the Head of the Church, Christ is the only one who pleads with God for us but is also our High Priest as well. Through all His redeeming work, and especially through His Sacrifice, He made all mankind God's friends (II. Cor. 5. 18—20). Through the grace of the sacraments of the Church, the Holy Spirit guarantees the continuous presence of Christ in the world and Christians become „sons and heirs of God". The Spirit made all of us God's children (Rom. 8. 15—17) and we became members of Christ's body" (I. Cor. 12, 17: Eph. 4, 25; 5, 30), „like His Son" (Rom. 8, 29) and „God's people" (I Pet. 2, 10). As Saint Paul asserts, „according to the amount of faith" (Rom. 12, 3—8), all Christians can share the gifts of the Holy Spirit and can participate in the services of the Body of the Church. (Acts 1, 17, 24; Rom. 12, 7; Eph. 4, 12; Col. 4, 17). But the sacramental priesthood is a special gift of the Holy Spirit and it unifies all the gifts and services of the Church, our Lord Jesus Christ being for ever the High Priest and the Only Performer of the Sacraments.

We must underline the fact that „the sacramental" or „the special" priesthood is one of the many gifts of the Holy Spirit for the life of the Church. Our Lord gave this sacramental priesthood to the Apostles and these in their turn gave it to their successors, who inherit in through „the apostolic succession", through the grace of the Holy Spirit in the Sacrament of Ordination through which the appointed ones become „Christ's servants who have been put in charge of God's secret truths" (I. Cor. 4, 1).[5]

The consciousness of the Church excluded even from its beginnings the participation of women in this priesthood. It was founded on the example, „of God, of the Tradition and of the Apostles' work, acting in the light of Paul's learning on the relationship between man and woman in the new human being in Christ (Gal 3, 27—29)".

3. The woman's place in the Orthodox Church and the question of women's Ordination

In the mystery of creation, there is also a hierarchy of the services that each cosmic factor fulfils, about which the Holy Fathers tell us in the context of the science and philosophy of that time, as if speaking of the immense cosmic kingdoms at their various levels,

4. St. John Hrisostom, Comentary on Ephesians, Homil. 9,3, in P.G., t. 62, col. 72.
5. See: in „Episképsis", nr. 412, febr. 1st, 1989, p. 1 and the foll.

all together chanting the great cosmic Liturgy: the mineral kingdom, the vegetable one and the kingdom of rational beings. The variety of services does not abolish their unity or their necessity, and each of them contributes to the maintaining of the cosmic balance.

The mystery of the unity of the being and nature of man and woman, as equals, fulfilled through the supernatural communion of life, is manifested in different ways in the world, in corresponding to the specific male and female characters — beginning with the continuation of God's creation by giving birth to children — by which the woman — as Clement of Alexandria asserts — continues God's work. Or could we speak here about an injustice or inequality, for the woman can give birth to children, and so sacrifices herself, and the man not, or that the man could be sacrificing as a priest and the woman not? It would be unreasonable, no doubt, to talk of injustice or inequality.

Priesthood is a grace and a gift which is given by the Creator to those appointe, and requires obedience and fidelity.[6]

The world and the Church reflect that „taxis" — or order about which the Holy Fathers speak and which does not imply inequality. Thus, these heartening words of the martyr Jullita, addressed to the women listening around her who were going together to death, show the devout spirit which arises and in which „the women theologians", in the traditional sense of the word, regard the relation between man and woman, as surpassing the perspectives of the temporal and of the immediate: we are made — she said — of the same nature as men are. We, men and women, were created as resembling God. The female gender, made by the Creator, is accessible to virtue, exactly like the male gender. How come? Aren't we completely similar to men! Not only flesh was taken from man for the creation of women, but also bone from his own bones. For this reason we are tenaciously indebted suffering, exactly like men"[7].

This is the humble and understanding spirit of orthodox women, who know how to distinguish between possible and impossible, between useful and good, between the divine and the human order.

---

6. See the profound articles of J. J. von Allmen, **Est-il légitime de consacrer des femmes au ministere pastoral?** in „Verbum Caro", nr. 65, (1963) and **Women and the threefold ministry**, in the vol. **„Why not? Priesthood and the ministry of women"**, The Marcham Manor Prest (Sutton Courtenay), 1972, p. 121—131.

From an orthodox point of view, these aspects are debated by John Meyendorff, **Ordination of women?**, in „The Greek Orthodox Church" (New York), sept., 1975: Thomas Hopko, **On the Male Character of Christian Priesthood**, in „St. Vladimir's Theological Quarterly", N.Y., 19th vol., (1975), nr. 3.

Idem, **God and Gender: articulating the orthodox view**, in „St. Vladimir's Theological Quarterly", N. Y., 37th, vol. (1993), nr. 2—3, p. 141—183. Sister Verna Harrison, **The Fatherhood of God in Orthodox Theology**, in op. cit., p. 185—213;

Keneth Paul Wesche, **Man and Women in Orthodox Tradition: Mistery of Gender**, p. 213—253.

7. St. Basil the Great, **Homily on Jullita's martyrdom**, in P.G., t. 31, col. 240.

We should also mention that in the Church, the women always carried out an important and well established role until a special order for them was created: that of women deacons, a rank in which they were suppossed to pass through a certain „ordination" — a fact confirmed by history.[8]

Therefore, Milita Zernov has made an important and justified remark: „... it is useful to study the ranks of women venerated as saints — in the Orthodox Church... We see these women as real examples. But the unique, the permanent and the supreme example and the highest ideal remains for us the Holy Virgin Mary „more honorable than the cherubim and more glorious beyond compare than the seraphim", an eternal example of humility, on whose „fiat" depends our redemption. She is sometimes painted with a crown on her head in our icons and she is not only a Virgin, but especially a mother of all of us, one of us, humble, close to us, ready to listen and to help us. She was never called to carry out a function, although without doubt she remained as the center of the Church of the Apostles. This can clearly be seen in orthodox icons and frescoes. For example, she is in the center of the icon of the Ascension. In some churches, in the frescoes above the Altar, one can see, in a base line, the painted venerated doctors and bishops; then above, (we can see) the scene of the Last Supper and then above all The Mother of God, raising her hands to pray for the world.[9]

The real root of the difference in attitude towards women in the Christian Churches rests in the place that the veneration of the Mother of God (Theotokos) has in Orthodoxy. Due to the Holy Virgin Mary, Woman is praised in our Churches. Here she feels at home. She comes with her children in her arms and she brings them along with their noise, fretting and sometimes their gift; children also feel „at home", in „the heavenly home of their Father". Because of her maternal womanhood, the human being receives „an indestructible nostalgia for the heavenly kingdom, long before meeting the priest or the bishop."[10]

a) Equality and the distinction between men and women

The orthodox point of view about God, as well as that about the human being, is built upon divine revelation. The way in which we approach God and conceive men and women was not left to limited human logic, however important its role may be; God chose to work in such a way as to give us a hint about what He is and what we are. (Ps. 118, 27).

8. Prof. N. Chiţescu, In legătură cu „preoţia femeii". Studiu dogmatic, in „Ortodoxia", XXXI (1979), nr. 2, p. 352.

9. Miliţa Zernov, Women's Ministry in the Church, in „Eastern Church Review", Oxford, vol. VII, (1975), nr. 1, p. 34—39.

10. See the out standing work of Paul Evdokimov, La femme et le salut du monde, Paris, 1958.

Due to divine Revelation concentrated on the Lord's Incarnation, Orthodox theology can define the fundamental aspects of its conception about man and woman in the following themes: both man and woman have their origin in God and this conviction is grounded in the assertion according to which Christ came to redeem both men and women and to restore their communion with God (Col. 1, 20).

We need to add that Orthodox theologians share in an equal way another conviction about the Church, expressed in Holy Scripture and Tradition, according to which there is also a distinction between man and woman, which has its root in the act of creation itself (cf. Gen. 1, 27).

The underlining of this distinction denotes no form of superiority or inferiority of one or another sex before God. On the contrary, this distinction was desired by God Himself and is part of His divine plan. Redemption does not presuppose in any way the denying of our identity as men or women. Saint Paul the Apostle said: „there is no difference between men and women, ... because you are all one in union with Christ Jesus". These words have to be considered in the context of **Galatians 3, 27—29,** where he speaks about baptism and not about ordination. Both men and women are equally called to redemption and their distinction is not abolished but transfigured.[11]

Therefore, in faced with the tragic spectacle of man's dehumanization presented by modern society the Orthodox Church strongly feels the need for a categorical assertion of the dignity of human beings, both as woman and as man. Any act which denies the dignity of the human being, as well as any other distinction between man and woman based on sex, is a sin. Therefore the mission of the Church is that of proclaiming in the world the dignity of the human being created to be like God and to resemble Him (Gen. 1, 26).

b) The masculine character of the sacramental Priesthood

The reason why the Orthodox Church has no women priests has its origin in her concept of the character of priesthood. The Virgin Mary has been proposed to us as a model (typos) of the Church.

The Church like the Virgin Mary also receives the Holy Spirit; and through the Holy Spirit's work Christ was born to be like all the sons and daughters of the new mankind in Christ. Thus the patristic tradition presents first of all the typological relation between the maternity of the Virgin Mary and the maternity of the Church. This more specific functional relation between the role of the Birthgiver of God and the Holy Spirit's work in the Incarnation lasts and lives as long as the Church does.

This typological relationship, based on the example of the Birthgiver of God, is the basis for the whole content of the Church's con-

11. Milița Zernov, op. cit., p. 37—39.

sciousness concerning the impossibility for women to join the sacramental Christ-centered priesthood.[12]

As sometimes happens, this ecclesiological consciousness changes, as was the case in the past and is nowadays too. Such problems appear in a clear way in the ecclesiology of the supporters of women's ordination to the special priesthood and this is precisely because this claim touches the teaching — stressed by the patristic tradition — about the well-balanced relationship in the Church between christology and pneumatology.

I consider that at this stage of exposition, it is proper to review the main arguments according to which the Orthodox cannot agree with women's access to the ministry or the sacramental priesthood.

In an outstanding study, bishop Kallistos Ware emphasized three kinds of arguments that the Orthodox avail themselves of, which do not agree with the ordination of women. These are the following:

1) the argument based on tradition
2) the argument based or referring to women's nature
3) the argument based on the ikonic character of priesthood[13]

The author's merit is that he presents and explains in a clear way the history and context of these arguments.

Suffice it to say that the impossibility of women's ordination in the special priesthood, which is based on the Church's tradition, was proved by the following examples, deeply rooted in ecclesiology:

- the example of Our Lord Jesus Christ who did not choose any woman among His Apostles;
- the example of the Virgin Mary, Birthgiver of God, who did not have any priestly function in the Church, although she was considered worthy of becoming the Mother of the Word and of the Incarnate Son of God;
- the Apostles' tradition, based on the Lord's example according to which the Apostles never ordained a woman in the special priesthood of the Church;
- certain theses of St. Paul's teaching about women's place in the Church;
- the criterion of analogy, according to which, if it had been allowed for women to have a ministry, the Virgin Mary would have held this function first.

The Orthodox Church considers that it is wrong to see in these arguments only a conformity to the social conditions of that time. Certainly, the influence of cultural and social conditions in different ages of history is not to be neglected from a human point of view, but they could not and cannot change Revelation.

---

12. See: „Sources chretiennes", nr. 329, Paris, 1985, p. 135—140.
Tertulian, De virginibus velandis, 9, 1, in P.L., t. 1, col. 902.
St. Epifanie, Against haeresies, 59, 2—3, in P.G., t. 42, col. 741—744.

13. See: Man, Women and the Priesthood of Christ, in the vol. „Women and Priesthood", Edited by Thomas Hopko, Crestwood, 1983, p. 9—37.

Historical influences can affect our ways of expressing revealed truth, but the truth is one and the same for ever.

Nowadays The Church proclaims Herself „Apostolic". This means that her faith is built upon the Apostles' creed, defined in term of the unique and unrepeated act of God fulfilled in Jesus Christ for all. (Heb. 4, 6; 8, 28; I. Pet. 3, 18) None of the new revelations can replace or complete what Christ had done, „When the right time finally came" (Gal. 4, 4). This truth is noticed by Meyendorff when he asserts that „Christ's Gospel" can not be written or rewritten, because „the right time" was then and not some other time.

There is a sense in which all Christians must become Christ's contemporaries. Therefore the so-called „historical position characterizes Christ's Gospel, is normative for us; The 20th or 21st century is not an absolute standard; but the Apostles' age is".[14]

Likewise the appeal to nature can only be an argument which recognizes the central inalienable role of women, as it has been revealed by redemption-history, a role which the Orthodox Church presents with outstanding power in its theology and Liturgy.[15]

With regard to the third argument, that is, the iconic character of priesthood, Orthodox theologians set forth the opinion that during the Liturgy the priest serves as an icon of Christ, and the Lord becoming incarnate and Man must also express this resemblance. This argument does not suggest that women are less sensitive or Christian than men.

Orthodox theologians affirm, beyond doubt, that women are like God and resemble Him, through Creation and Baptism. The dificulty comes from the fact that in the Orthodox tradition, the concept of **image** has several dimensions and the character of liturgical symbolism is very complex, as has been pointed out by an Orthodox researcher.[16] For instance the resemblance with God given us by creation is not the same with that given by Baptism, which establishes a new way of life with Christ. We have to penetrate a little bit this subtlety in order to understand what the iconic argument tells us about the priest's masculine character and what it doesn't tell us.

St. John Damascene, who made a synthesis of Eastern theology, speaks about several types of images or icons.[17] In the list of these different types of images, enumerated by St. John[18] Damascene, im-

---

14. John Meyendorff, **Ordination of Women?** in „The Orthodox Church", N.Y., sept. (1975), p. 4.

15. Ibidem.

16. Verna F. Harrison, **Le probleme du sacerdoce d'ordre et d'ordination des femmes**, in „Contacts", (1997), nr. 179, p. 252—253.

17. **Third Apology Against Those Who Attack the Divine Images**, 18—23, in **P.G.**, t. 94, col. 1337C-1344A.

18. 1. In the Trinity, the Son is the exact and consubstantial image of the Father, as also the Spirit is of the Son:

2. In God's mind there are eternal plans modeling all his creative works, which themselves only come to exist over time.

portant for our discussion is that according to which in Scriptural typology, earlier events are images of later ones, as the brazen serpent foreshadows the cross; events from the past are remembered through images, both in words and in visual media.

These different types of images are used at multiple standards and in different ways. For instance the image of God in man isn't consubstantial with God, as is the Son with his Father.

Really remarkable is the comparison, made by St. John Damascene, between the verbal images of the holy text and the visual images of the icon, an analogy accepted by the Church at the 6th Ecumenical Council.

As one can notice, in the orthodox tradition, these two representations are understood allegorically. The Sacraments of God's Kingdom are expressed by words, wood and images, wood and colors (painting).[19]

What is significant to us is the fact that in the Orthodox Church the Liturgy is **iconic and allegorical as** well. The unseen and intangible realities of the Kingdom can be noticed in Church during the Liturgy, through the readings from holy texts, music, gestures, clerical robes, candles and incense. It is there where Christ meets the believers.

According to the Holy Fathers, the Liturgy as well as the Holy Scriptures has multiple standards of meaning. St. Maximus the Confessor in his „Mystagogia", describes the way in which the structure of the Church itself, divided into nave and sanctuary, represents God, the seen world, the human being and the soul.[20] The masculine character of the priest has to be understood in this context of multiple dimensions.

The right way of considering in what mode the masculine character of the priest represents the Kingdom of God can't be dissociated from the modes in which the Holy Fathers approach literally or allegorically the anthropological problem of the distinction between masculine and feminine.[21]

In the Liturgy, the priest represents the icon of the heavenly Bridegroom, who comes to meet His Bride. He is the One who helps

---

3. The human is created in the image of God; The material creation and biblical imagery of perceptible things disclose the invisible and immaterial realities of God and the angelic world;

4. In Scriptural typology, earlier events are images of later ones, as the brazen serpent foreshadows the cross;

5. Events from the past are remembered through images, both in words and visual media (Cf. *Ibidem* and Verna F. Harrison, op. cit., p. 251—252).

19. Cf. Verna F. Harrison, **Word as Icon in Greek Patristic Theology**, in „Sobornost" (1958), nr. 10, p. 38—49 and John Baggley, **Doors of Perception — Icons and their Spiritual Significance**, Crestwood, 1988, p. 33—53.

20. Mystagogia 1—5, in P.G., t. 91, col. 664D — 684A.

21. Details in Verna F. Harrison, **Le probleme du sacerdoce d'ordre et d'ordination des femmes...**, p. 253—254.

us to receive the Saviour's life and the Saviour's responses to us during the Liturgy, the Saviour being present in the Church through the priest.

In the context of multiple dimensions we can affirm that in the man's priesthood a feminine support is involved.[22] In the catacomb of St. Calixtus in Rome, a man, the bishop, lays his hand upon the eucharistic bread, but there is a woman praying behind him.

During the epiclesis, the believers stand behind the priest and they all pray to God. The Church is unified with the priest in order to invoke the grace of the Holy Spirit who descends upon all of us and the Holy Sacraments. The iconic character of his masculinity is revealed when he turns towards the believers. When he blesses the Sacraments, we meet him face to face and through him the heavenly Bridegroom. Thus, the iconic character of the priest's masculinity has a profound signification, expressing the Church as the Body of Christ. The specific character of the liturgical priesthood must be different from the kingly priesthood but this does not mean that any woman is called to the liturgical priesthood. The acceptance of women's Ordination would mean the destruction or the annulment of the typology Christ-Church and man-woman. In the Sacrament of marriage, the man represent Christ and the woman represents The Church.

„For the Orthodox, according to Cyril Argenti, the one who presides at the Eucharist and whom Justin Martyr calls **proestos** (or president), namely the bishop or the priest, substitutes for the Head of the Body ... and he is, during the Eucharist, the icon of Christ.

Or, in an icon Christ cannot be represented as a woman just as The Mother of God cannot be represented as a man. Christ's priesthood is accomplished through the whole community (the Church). So the one who is icon of the Head, namely the bishop, can't be but a man, because Jesus Christ was a man. No feminist movement can succeed in changing Him into a woman, or the Virgin Mary, the Mother of God, into man.

That is why during a Eucharistic liturgy the Gospel that makes us hear Christ himself speaking will be always read by a man (an ordained deacon). Briefly, in the Orthodox Church women's Ordination to the priesthood can't be even conceived."[23]

If we think of Jesus Christ as the incarnate Son of God, then the pattern that He established for His Church, especially the priesthood, has an eternal validity.

Pr. Lect Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU

22. P. Evdokimov, **Sacrament de l'amour**, p. 41—48, Apud Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. 3, p. 169.

23. Bertrand de Luze, **Vers une communante conciliaire**, in „Réform", nr. 1608, (1976), p. 6.

MARGINALII LA CÂTEVA DINTRE SURSELE INDIRECTE ALE GNOSTICISMULUI VALENTINIAN

1. *Creştinism şi gnosticism. Mentalităţi ontologice.*

Gnosticii valentinieni, ca toţi gnosticii de altfel, s-au numit pe sine *„desăvârşiţii creştini"*,[1] *copii* ce aparţin adevăratului Dumnezeu, adică Tatălui necunoscut, şi *nu vlăstare ale Demiurgului*, mărturisitorii şi deţinătorii unei *cunoaşteri tainice* şi *superioare*,[2] pe care Mântuitorul n-a transmis-o decât câtorva ucenici privilegiaţi sau chiar unora dintre ei prin revelaţie,[3] şi, deşi propovăduiau *succesiunea apostolică* a învăţăturii lor,[4] s-au considerat chiar *deasupra apostolilor în gnoză*.[5]

Împotriva acestei mentalităţi elitiste, ce contravenea chiar mesajului divin,[6] Părinţii Bisericii au declanşat o puternică polemică de apărare şi statuare a tradiţiei şi adevărului predicat de Apostoli. Astfel, lupta contra *falselor* gnoze (învăţături) a fost marea problemă internă a Bisericii din veacurile primare, or, este de remarcat faptul că în raţionamentele şi conceptele sale, Biserica n-a opus un sistem teologic savant, o teologie propriu-zisă, fiindcă această teologie de tip post-calcedonian, rod al frământărilor apostolice şi al cristalizărilor dogmatice niceo-constantinopolitane nu se formase încă, ci *temeinicia tradiţiei apostolice (apostolica traditio; apostolorum traditio)*, o *tradiţie unitară a mărturisirii de credinţă (symbolum apostolorum; traditio et redditio symboli; regula fidei; regula veritas; quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est)*, *a supunerii faţă de ierarhia instituită* şi nu în cele din urmă *a canonului scripturistic (ecclesiastica regula et evangelica forma; ecclesia authenticae regulae; legis ecclesticae regulam; regula disciplinae;* 'ekklêsiastikos kanôn, ho kanôn tês ekklêsias, ho kanôn tês pisteôs).[7] De o deosebită relevanţă sunt, în acest sens, rândurile scrise de episcopul Lugdunumului, Sf. Irineu, în cartea I a monumentalului său opus apologetic, *Expunerea şi nimicirea gnozei cu nume mincinos* ('Elenchos kai anatriopê tês pseudonymou gnoseôs / în varianta latină cunoscută sub numele de *Adversus haereses seu Detectione et eversione false Cognitis*): *„Chiar dacă Biserica este răspândită în întreaga lume până la marginile pământului a primit de la Apostoli şi de la ucenicii lor credinţa într-un singur Dumnezeu, Tatăl Atotputernic care a făcut cerul şi pământul şi marea şi toate cele ce sunt în acestea, şi într-un singur Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat pentru a noastră mântuire, şi în Duhul Sfânt, care a propovăduit prin profeţi iconomiile, venirea, naşterea din Fecioară, învierea din morţi şi înălţarea în trup la ceruri a iubitului nostru Domn Iisus Hristos şi venirea din înaltul cerurilor întru slava Tatălui, pentru recapitularea tuturor şi reînvierea în trup a întregului neam omenesc, ca înaintea lui Hristos Iisus, Domnul nostru, Dmnezeul nostru, Mântuitorul nostru, după bunăvoirea Tatălui nevăzut, tot genunchiul să se plece, al celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor de dedesubt şi ca toată limba să mărturisească că el o să facă o dreaptă judecată în focul veşnic, care este gătit duhurilor răului şi îngerilor căzuţi şi apostaţilor, oamenilor necredin-*

us to receive the Saviour's life and the Saviour's responses to us during the Liturgy, the Saviour being present in the Church through the priest.

In the context of multiple dimensions we can affirm that in the man's priesthood a feminine support is involved.[22] In the catacomb of St. Calixtus in Rome, a man, the bishop, lays his hand upon the eucharistic bread, but there is a woman praying behind him.

During the epiclesis, the believers stand behind the priest and they all pray to God. The Church is unified with the priest in order to invoke the grace of the Holy Spirit who descends upon all of us and the Holy Sacraments. The iconic character of his masculinity is revealed when he turns towards the believers. When he blesses the Sacraments, we meet him face to face and through him the heavenly Bridegroom. Thus, the iconic character of the priest's masculinity has a profound signification, expressing the Church as the Body of Christ. The specific character of the liturgical priesthood must be different from the kingly priesthood but this does not mean that any woman is called to the liturgical priesthood. The acceptance of women's Ordination would mean the destruction or the annulment of the typology Christ-Church and man-woman. In the Sacrament of marriage, the man represent Christ and the woman represents The Church.

„For the Orthodox, according to Cyril Argenti, the one who presides at the Eucharist and whom Justin Martyr calls **proestos** (or president), namely the bishop or the priest, substitutes for the Head of the Body... and he is, during the Eucharist, the icon of Christ.

Or, in an icon Christ cannot be represented as a woman just as The Mother of God cannot be represented as a man. Christ's priesthood is accomplished through the whole community (the Church). So the one who is icon of the Head, namely the bishop, can't be but a man, because Jesus Christ was a man. No feminist movement can succeed in changing Him into a woman, or the Virgin Mary, the Mother of God, into man.

That is why during a Eucharistic liturgy the Gospel that makes us hear Christ himself speaking will be always read by a man (an ordained deacon). Briefly, in the Orthodox Church women's Ordination to the priesthood can't be even conceived."[23]

If we think of Jesus Christ as the incarnate Son of God, then the pattern that He established for His Church, especially the priesthood, has an eternal validity.

Pr. Lect Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU

---

22. P. Evdokimov, Sacrament de l'amour, p. 41—48, Apud Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 3, p. 169.
23. Bertrand de Luze, Vers une communante conciliaire, in „Réform", nr. 1608, (1976), p. 6.

MARGINALII LA CÂTEVA DINTRE SURSELE INDIRECTE ALE GNOSTICISMULUI VALENTINIAN

1. *Creştinism şi gnosticism. Mentalităţi ontologice.*

Gnosticii valentinieni, ca toţi gnosticii de altfel, s-au numit pe sine *„desăvârşiţii creştini"*,[1] *copii* ce aparţin adevăratului Dumnezeu, adică Tatălui necunoscut, şi *nu vlăstare ale Demiurgului*, mărturisitorii şi deţinătorii unei *cunoaşteri tainice* şi *superioare*,[2] pe care Mântuitorul n-a transmis-o decât câtorva ucenici privilegiaţi sau chiar unora dintre ei prin revelaţie,[3] şi, deşi propovăduiau *succesiunea apostolică* a învăţăturii lor,[4] s-au considerat chiar *deasupra apostolilor în gnoză*.[5]

Împotriva acestei mentalităţi elitiste, ce contravenea chiar mesajului divin,[6] Părinţii Bisericii au declanşat o puternică polemică de apărare şi statuare a tradiţiei şi adevărului predicat de Apostoli. Astfel, lupta contra *falselor* gnoze (învăţături) a fost marea problemă internă a Bisericii din veacurile primare, or, este de remarcat faptul că în raţionamentele şi conceptele sale, Biserica n-a opus un sistem teologic savant, o teologie propriu-zisă, fiindcă această teologie de tip post-calcedonian, rod al frământărilor apostolice şi al cristalizărilor dogmatice niceo-constantinopolitane nu se formase încă, ci *temeinicia tradiţiei apostolice (apostolica traditio; apostolorum traditio)*, o *tradiţie unitară a mărturisirii de credinţă (symbolum apostolorum; tradiţio et redditio symboli; regula fidei; regula veritas; quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est)*, *a supunerii faţă de ierarhia instituită* şi nu în cele din urmă *a canonului scripturistic (ecclesiastica regula et evangelica forma; ecclesia authenticae regulae; legis ecclesticae regulam; regula disciplinae;* 'ekklêsiastikos kanôn, ho kanôn tês ekklêsias, ho kanôn tês pisteôs).[7] De o deosebită relevanţă sunt, în acest sens, rândurile scrise de episcopul Lugdunumului, Sf. Irineu, în cartea I a monumentalului său opus apologetic, *Expunerea şi nimicirea gnozei cu nume mincinos* ('Elenchos kai anatriopê tês pseudonymou gnoseôs / în varianta latină cunoscută sub numele de *Adversus haereses seu Detectione et eversione false Cognitis*): *„Chiar dacă Biserica este răspândită în întreaga lume până la marginile pământului a primit de la Apostoli şi de la ucenicii lor credinţa într-un singur Dumnezeu, Tatăl Atotputernic care a făcut cerul şi pământul şi marea şi toate cele ce sunt în acestea, şi într-un singur Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat pentru a noastră mântuire, şi în Duhul Sfânt, care a propovăduit prin profeţi iconomiile, venirea, naşterea din Fecioară, învierea din morţi şi înălţarea în trup la ceruri a iubitului nostru Domn Iisus Hristos şi venirea din înaltul cerurilor întru slava Tatălui, pentru recapitularea tuturor şi reînvierea în trup a întregului neam omenesc, ca înaintea lui Hristos Iisus, Domnul nostru, Dmnezeul nostru, Mântuitorul nostru, după bunăvoirea Tatălui nevăzut, tot genunchiul să se plece, al celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor de dedesubt şi ca toată limba să mărturisească că el o să facă o dreaptă judecată în focul veşnic, care este gătit duhurilor răului şi îngerilor căzuţi şi apostaţilor, oamenilor necredin-*

cioşi, nedrepţi, nevrednici şi blasfemiatori, iar celor drepţi şi sfinţi le va da nestricăciunea şi slava veşnică, căci ei au păzit poruncile Sale şi ei vor rămâne în dragostea Sa, unii dintru început, alţii după pocăinţa lor. Această propovăduire şi această credinţă am primit-o, aşa cum am zis şi mai înainte, iar Biserica, care este răspândită în lumea întreagă le păzeşte cu grijă ca una ce locuieşte într-o singură casă şi crede în acelaşi fel acestea, ca una care are doar un suflet şi o inimă, şi le predică şi le învaţă şi le transmite într-o voce unanimă ca unul care n-are decât o singură gură. Căci, dacă limbile diferă de-a lungul lumii, conţinutul Tradiţiei este unul şi acelaşi. Şi nici bisericile întemeiate în Germania n-au altă credinţă sau altă tradiţie, nici cele ce sunt iberice, nici cele celtice, nice cele din Orient, din Egipt, din Libia, din cele care sunt întemeiate în centrul lumii, ci la fel ca soarele, creatura lui Dumnezeu, care este unul şi acelaşi în întreaga lume, aşa şi lumina aceasta, care este propovăduirea adevărului, străluceşte peste tot şi luminează pe toţi oamenii care vor să ajungă la cunoaşterea adevărului. Şi nici cel care este puternic în cuvânt printre conducătorii Bisericii nu va zice alt lucru decât acesta, - căci nimeni nu este mai presus de Învăţător -, nici cel care este mai slab în cuvânt nu va împuţina această tradiţie, pentru că credinţa fiind una şi aceeaşi, nici cel care poate vorbi nu o sporeşte, nici cel care nu poate vorbi nu o împuţinează".[7] Asemenea texte întâlnim dealtfel şi la Sf. Clement Romanul,[9] Sf. Ignatie Teoforul,[10] Sf. Iustin Martirul şi Filosoful,[11] Sf. Ipolit,[12] Tertulian,[13] Clement Alexandrinul[14] ori Origen.[15]

S-a imputat în permanenţă gnosticilor de către autorii patristici şi nu numai[16] instabilitatea doctrinară în formulările lor,[17] falsificarea tradiţiei prin monopolizarea ei, folosirea unor altor Scripturi decât cele considerate canonice potrivit tradiţiei, dar argumentate pe profeţi şi apostoli uneori, iar cele canonice fiind deseori contestate ori reinterpretate în conformitate cu doctrina lor,[18] impietăţile hristologice, pnevmatologice, mariologice,[19] în special în grupările iudaizante, falsele teogonii şi teologii.[21] infatuarea, sofismul seducător[22] pentru cei mai slabi în credinţă ori necunoscători ai adevăratei doctrine şi tradiţii, contestarea ierarhiei bisericeşti şi a succesiunii acesteia, dar şi a Bisericii ca instituţie divino-umană.[23]

În desfăşurarea istorică a fenomenului luat în discuţie, comportamental şi mental, cu siguranţă, aşa vor fi stat lucrurile, iar ca argument există nenumărate texte pe această temă, atât patristice cât şi gnostice. Toate acestea însă îşi au ca explicaţie etiologică, un aspect fundamental ce caracterizează întreg gnosticismul, nu numai pe cel de apartenenţă creştină: *diteismul,*[24] ceea ce implică *sine qua non* şi *di-ontismul,* fie el radical ori moderat.

Astfel, lupta ce s-a dat, mai ales în sânul creştinismului, a fost asupra *autorităţii spirituale* şi a *supremaţiei* acesteia. Dacă ortodocşii au stăruit până la martiriu pentru existenţa ideii unui Dumnezeu unic, simbol şi al ierarhiei, ce reieşea dealtfel din doctrină, nu acelaşi sentiment îl împărtăşeau şi gnosticii. *Fiind fii ai Tatălui necunoscut, care este preexistent, şi fiinţând de la El prin însăşi natura lor pneumatică*[25] şi nu de la

Cel născut dintr-o substanţă împătimită,[26] *Părinte „gelos şi ignorant"*[27] al psihicilor (creştinii obişnuiţi) şi hylicilor,[28] gnosticii nu puteau concepe şi admite să se supună episcopului,[29] chip al Demiurgului, care exercita o autoritate legitimă doar asupra celor care nu sunt iniţiaţi, dar nici nu pot fi, prin însăşi natura (naturile) lor.[30] Nu puteau fi sub obedienţa *„puterilor"* acestei lumi, fie ele *arhontice* sau *episcopale,* căci acestea *„vor să-şi poruncească una alteia, întrecându-se în ambiţiile lor zadarnice"* şi fiind pline de *„patima puterii", „fiecare îşi închipuie că este mai presus decât celelalte",*[31] *ei sunt alţii, nu de-ai lor, şi numindu-se episcopi şi de asemenea diaconi, ca şi cum ar fi primit autoritatea de la Dumnezeu... oamenii aceştia sunt canale fără apă".*[32] Gnosticii, în schimb, datorită naturii lor pneumatice, care implica şi o egalitate desăvârşită, puteau fi fiecare dintre ei, deopotrivă bărbat ori femeie, diacon sau preot, episcop sau profet, desemnare realizată prin tragere la sorţi[33] ori de câte ori avea loc vreo adunare „ecclesială". Mai mult, prin această tragere la sorţi, expresie în imanent a alegerii divine, nu se instituia un rang permanent, ci o reprezentare simbolică de moment. Din această perspectivă comportamentală ni se pare deosebită descrierea făcută de Tertulian: *„Nu voi lăsa deoparte nici zugrăvirea purtării ereticilor, care e aşa de deşartă de pământească, de lumească, fără nici o greutate, fără autoritate, fără disciplină, potrivindu-se de minune cu credinţa lor... Pentru ei simplicitate înseamnă pieirea oricărei discipline; ei numesc formalism grija pe care o avem noi pentru această disciplină... Nimic n-are vreo însemnătate pentru ei, în discuţiile lor pot să aibă păreri felurite, câtă vreme sunt înţeleşi într-ascuns să înfrângă unicul lor adevăr. Toţi se îngâmfă, toţi făgăduiesc ştiinţa. Catehumenii înşişi se socot desăvârşiţi mai înainte de a fi fost învăţaţi cum se cuvine de către alţii. Cât despre femeile eretice, ce îndrăzneţe sunt! Cutează să înveţe ele pe alţii, să discute, să facă exorcisme, să făgăduiască vindecarea, poate chiar şi să boteze! Ordinea lor ierarhică este făcută la întâmplare, fără a i se da vreo însemnătate, nestatornică; ei rânduiesc mai mari când pe nişte neofiţi, când dintre cei legaţi de lumea aceasta, când pe cei ce s-au lepădat de credinţa noastră, pentru ca să-i lege de ei prin slavă, dacă nu pot face aceasta prin adevăr. Nicăieri nu se înaintează mai cu uşurinţă decât în tabăra acestor răsculaţi, unde numai faptul că te afli acolo înseamnă un câştig. Astfel, ei au azi un episop, mâine un altul; azi un diacon, care mâine va fi citeţ, azi un preot care mâine va fi un credincios oarecare; de aceea ei dau sarcini preoţeşti chiar şi simplilor credincioşi".*[34]

Tocmai această lipsă de *„dogme constituite"*, potrivit sintagmei d-nei S. Pétrement,[35] datorată multitudinii opiniilor teologice, filosofice ori de altă natură, adeseori contrare, ceea ce a dus şi la absenţa unei organizări eclesiastice bine definite,[36] cât mai ales instituirea unui stat teocratic creştin după anul 313 şi interzicerea altor culte (religii), fie ele de apartenenţă creştină ori păgână, prin edictul theodosian promulgat în februarie 391 în folosul creştinismului, ca unică religie de stat, acestea vor fi fost principalele cauze, ce au dus la asimilarea,[37] cât şi la dispariţia prin distrugere[38] de către creştinism a gnosticismului de pe scena Istoriei.

2. *Surse indirecte creştine. Dosarul ereziologic*

Primele menţiuni referitoare la gnostici le găsim în Noul Testament. Însă nu se va putea vorbi despre un gnosticism constituit, ci mai degrabă despre personaje istorice, mai târziu mitizate chiar de către discipolii acestora, despre elemente structurale şi motive gnostice.[39]

Faptele Apostolilor relatează despre un oarecare Simon, bărbat din Samaria, *„la care luau aminte toţi, de la mic şi până la mare, zicând: «Acesta este puterea lui Dumnezeu, numită cea mare». Şi luau aminte la el, fiindcă de multă vreme, cu vrăjile lui îi uimise"*. Apoi crezând (în Hristos) s-a botezat şi era mereu cu Filip Apostolul. *„Şi văzând Simon că prin punerea mâinilor Apostolilor se dă Duhul Sfânt, le-a adus bani, zicând: «Daţi-mi şi mie puterea aceasta, ca acela pe care voi pune mâinile să primească Duhul Sfânt». Iar Petru a zis către el: «Banii tăi să fie cu tine spre pierzare! Căci ai socotit că darul lui Dumnezeu se agoniseşte cu bani. Tu n-ai parte, nici moştenire, la chemarea aceasta, pentru că inima ta nu este dreaptă înaintea lui Dumnezeu. Pocăieşte-te deci de această răutate a ta..."*.[40] Nimic gnostic până aici, cel mult o asemănare cu un mare profet al neamului lui Israel, Ilie, ce va fi propovăduit şi el în Samaria, şi ceea ce va fi denunţat ulterior de către Biserică cu numele de *simonie*.[41] Un secol mai târziu însă, Simon era fie divinizat de către discipolii săi,[42] rezultat al sintezei dintre mesianismul israelit şi misticismul păgân,[43] fie considerat părintele tuturor eresurilor creştine,[44] preluând astfel în persoana sa orice trăsătură *demonică* a Magului,[45] marele impostor şi adversar al lui Hristos şi al apostolilor.[46] În orice caz, atât personajul cât şi doctrina descrisă de apologeţi sunt contradictorii, căci variază de la un gnosticism de tip siro-iudaic, angelologic, la un tip de gnosticism alexandrin, mai degrabă filosofic, decât religios.[47] H. Leisegang considera că mitul Simon reflectă în mic istoria gnozei eretice, care a existat înaintea creştinismului, a devenit creştină, creştinii au respins-o, dar ea pretinde în continuare a fi şi a fi considerată ca atare. Iar în ceea ce priveşte personajul, el nu schiţează un model istoric înrudit cu tipul profetului, ci cu filosoful, poet, şaman şi profet, taumaturg şi şef de şcoală, pe care l-au cunoscut grecii: Pitagora, Orfeu, Empedocle.[48]

Epistolele pauline, pe lângă statuarea teologică a unei noi rânduiri spirituale, *„marea ruptură"*[49] de un *aion* (veac/lume) devenit viclean de acum,[50] sunt străbătute şi de o puternică polemică împotriva filosofiei, prescripţiilor Legii, diverselor practici hibride, erodate, în viziunea Apostolului, de atâta amalgamare culturală.[51] Nu vom insista aici decât asupra unor concepte interferente ale acelui *Altenzeitgeist*, care au alcătuit aşa-zisa *gnoză de la Colose*,[52] ce se va fi întâlnit, poate, sub o altă mască în Galatia[53] ori sub o alta în Corint.[54]

Epistola adresată acestei comunităţi pare să fie reprezentativă analitic în ceea ce priveşte originea gnozei şi gnosticismului. Atât după excursul din capitolul 1, 15-20, cât mai ales după cel din 2, 8-23 apare ca o caracteristică esenţială combaterea *„filosofiei şi a deşartei înşelăciuni din predania omenească"* (2, 8), adică a învăţăturii despre venerarea s t i h i i -

l o r (stoicheia), *puterilor* exousiai/dynameis), *stăpânitorilor* (archontes), *începătoriilor* (archai), *daimonilor* (daimones)[55] *îngerilor* ('angeloi), *lumii (aionului)/acesteia* (tou kosmou/aiônou toutou).[56] Pentru doctrina coloseeană atât *Stoicheia*, cât şi *angeloi*, cu sinonimele enumerate mai sus, vor fi avut aceeaşi semnificaţie,[57] iar această supoziţie nu ar avea dificultăţi de interpretare, dacă ne putem desprinde de teoria clasică că termenul *'angeloi* ar fi numai de provenienţă iudeo-creştină.[58] De asemenea, *„închinarea la îngeri"* (threskeia tôu angelou - 2, 18), nu provine numai dintr-o înclinaţie pur speculativă, ci dintr-un interes al vieţii, dintr-o evlavie, fie ea şi elenistă, aşa cum reiese din 1, 20: *„să le împace* (scil. Hristos), *fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri"* şi 1, 28: *„pe care noi Îl vestim, sfătuind pe orice om şi învăţând pe orice om întru toată înţelepciunea"*. Însă *„Vestea cea nouă"* chiar dacă ar aduce iertarea păcatelor, nu poate elibera omul, în concepţia gnozei de la Colose, de obligaţia de *a sluji/a se închina stihiilor/îngerilor* cărora le este supus prin naştere şi destin, învăţătură ce apare de altfel şi în apocrifele vetero şi nou-testamentare[59] ori în literatura greacă.[60] De această *„veneraţie"* este legată ţinerea de ospeţe şi sărbători cât şi ascultarea prescripţiilor legaliste purificatoare (cf. 2, 16; 21; Gal. 4, 10), pentru că *„închinarea la îngeri"* (cf. 2, 18; Gal. 4, 3) are o strânsă legătură cu acele *dogmata* (2, 23), pe care Pavel le numeşte *„filosofia şi deşarta înşelăciune din predania omenească"*, datorate în special religiilor de misterii.[61] Însăşi terminologia întrebuinţată de către Apostol confirmă acest fapt: *cucernicie de bună voie* ('ethelothrêskit) *smerenie* (tapeinophrosyne) *necruţarea trupului* ('apheidia sómatos) cărora le opune un termen, un deja clasic, dar revalorificat doctrinar: (to mystêrion tou Christou, 1, 26; 2, 2; 4, 3).[62]

Cea mai posibilă origine a cultului de la Colose pare a fi cea orientală. După F. Cumont,[63] M. Dibelius[64] ori P. Wendland[65] această *„veneraţie a elementelor"* indică o origine persană, fiindcă religia chaldeeană conţinea atât o teologie astrală cât şi o filosofie a elementelor,[66] componente ce se regăsesc şi în doctrina frigienilor de la Colose. Pe de altă parte, J.J. Gunther[67] menţionează nu mai puţin de patruzeci şi patru de ipoteze în ceea ce priveşte originea doctrinei coloseene, toate fiind într-un fel sau altul înrudite, fie în ascendenţă, fie în descendenţă.

O problemă conexă, dar importantă în exegeza acestei epistole, o constituie *simbioza*, sau mai bine spus cauza ei, dintre această speculaţie cosmologică, implicit psihanodică, aspect specific gândirii greco-orientale, şi doctrina iudaismului din diaspora: *dualismul ontologic, rituri purificatoare, angelolatrie, apocalipsele „chemării"* din literatura apocrifă. Astfel potrivit mărturiei istoricului evreu Iosif Flavius[68] (37-100 d.Hr.), Antioh cel Mare (223-187 î.d.Hr.) ar fi adus două mii de familii evreieşti din Mesopotamia şi Babilon în Libia şi Frigia, iar aceste comunităţi, ca şi la Alexandria de altfel, au manifestat o puternică influenţă financiară[69] şi prozelită, cea din urmă ascunzându-se mai ales sub forma unor filosofii esoterice,[70] fapt denunţat chiar de către Apostol în scrierile pastorale.[71] Într-adevăr, anumite concepte religioase iudaice ca: *peritomê (circumciziunea), Cheirographon (zapisul păcatelor), Sabbata (sabbatul),* i.e.

'*hebdomás* supuse unui sincretism elenistic,[72] nu numai lingvistic, ci și mental, par să demonstreze *„venerarea stihiilor"* și de către comunitatea coloseeană. Așa cum arătau și Clement Alexandrinul ori Tertulian,[73] *stoicheía (elementa)*, pe lângă înțelesul statuat de către presocratici, a exprimat și învățăturile rudimentare ale omenirii până la Hristos.

Plecând de la aceste elemente *gnosticiza(n)te* în timp și polivalente cultural, se poate ajunge la concluzia că în spatele *ereziei (credinței/școlii)* din Colose se află o gnoză iudaizantă,[74] care este într-o foarte mare măsură contaminată cu viziuni iraniene.[75] Influența acestei gnoze evreiești a înlesnit membrilor comunității creștine de a accepta și diverse elemente ale cultelor de misterii, pentru că, în ciuda textului de la 2, 5, care vorbește despre *„buna rânduială și credință în Hristos"*, este de înțeles din 2, 20-22 că unii dintre creștini au aderat la învățături din mistere: *„dacă deci ați murit împreună cu Hristos pentru stihiile lumii, pentru ce atunci, ca și cum ați fi viețuind în această lume, vă supuneți la porunci ca acestea: nu lua, nu gusta, nu te atinge... potrivit unor rânduieli și învățături omenești?"* Prin urmare, creștinii care au aderat la unele învățături din mistere, polimorfe noetic după cum am văzut, căutau în preceptele lor siguranța despre care se credea că în creștinism n-ar exista, cu toate că acesta propunea o noua viziune ontologică. Dar se prea poate ca *gnoza*[76] Areopagului, Eleusisului ori Efeului să fi avut încă întâietate față de *credința*[77] Ierusalimului pentru creștinii proveniți din lumea păgână.

Epilog al opus-ului paulinic, epistolele pastorale, la rândul lor, menționează și avertizează despre existența unei *„false învățături"*, anticipând parcă manifestarea ulterioară a valentinismului, așa cum a fost el perceput în viziunea patristică[78]: *deșarta vorbire* (I Tim. 1, 6), *întrebări nebunești, genealogii, certurile și sfădirile pentru lege* (Tit 3, 9), *oameni vicleni și amăgitori* (2 Tim. 3, 13), *ce iau aminte la duhurile cele înșelătoare, la învățăturile daimonilor* (I Tim. 4, 1), *la mituri și la genealogii fără de sfârșit* (I Tim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4).

Dintre celelalte cărți ale Noului Testament am mai putea aminti epistolele lui Petru, Iuda și cele ioaneice, care fac referire la diverse tendințe *proto-gnostice*[79] ale unor eresuri, ce *practicau desfrânarea, disprețuiau domnia cerească a acestei lumi* (2 Pt. 2, 10) cât și *stăpânirile îngerești* (Demiurgul și arhonții?), iar adepții lor considerându-se *pneumatici datorită firii* (Iuda, 19; I In. 1, 8; 10) *și învățăturii lor* (I In. 2, 27; II In. 9 *negau fie întruparea lui Hristos* (I In. 4, 2; II In. 7; i. e. *dokètai*[80]), *fie divinitatea sa* (I In. 2, 22; i. e. *solvere Christum*, cf. *Vulgata*, I In. 4, 3). Unii dintre ei, mai ales cei despre care relatează Apostolul Ioan, vor fi fost adepții lui Simon Magul, Menandru și Saturnin,[81] ori ai lui Cerint,[82] alții vor fi fost ebioniți[83] sau elchesaiți.[84]

În ceea ce privește literatura patristică pe acest subiect ea abundă și ceea ce o caracterizează este stilul apologetic. Patrologul român I. G. Coman[85] enumera la un moment dat douăzeci și cinci de autori bisericești, care au analizat, au rezumat sau numai au menționat operele si doctrina diverșilor ereziarhi și scolarhi gnostici. Noi vom aminti pe câțiva

dintre ei, mai ales pe cei ce le-au fost contemporani şi îi vor fi cunoscut pe ei ori scrierile lor.[86]

Sfântul *Irineu de Lyon*, ucenic al marelui bărbat apostolic Policarp,[87] s-a născut la Smirna către anul 140. Înainte de a ajunge episcop de *Lugdunum*, *„caput Galliarum"* şi imagine fidelă a capitalei Imperiului, a trăit la Roma,[88] unde se pare că a urmat cursurile şcolii lui Iustin Martirul şi Filosoful, dar va fi cunosut şi pe unii dintre *„doctorii"* gnostici, posibil pe Marcion[89] şi Valentin.[90] Acestea se vor fi petrecut în jurul anilor 154-155. Ajuns episcop al Lyonului pe la anul 177, după o mare persecuţie împotriva creştinilor pornită de către împăratul Marcus Aurelius, compune în limba greacă o vastă lucrare, deja amintită, *Expunerea şi nimicirea gnozei cu nume mincinos*, în cinci cărţi. Originalul s-a pierdut, însă există o traducere latină după fragmentele greceşti transmise de către Ipolit, Epifanie de Salamina şi Theodoret al Cyrului. De asemenea s-au păstrat douăzeci şi trei de fragmente în limba siriacă şi o traducere armeană.[91] Adresată unui personaj apropiat şi drag autorului,[92] scopul lucrării, enunţat încă din titlu, este de a denunţa şi de a respinge gnoza eretică a unor scolarhi proveniţi din sânul creştinismului, în special a celor din şcoala valentiniană,[93] Ptolomeu (valentinismul de tip occidental) şi Marcu Magul (valentinismul de tip oriental). Inspirat probabil din *Memoriile* lui Hegesip[94] şi *Sintagma* lui Iustin,[95] opus-ul irinean este un fin şi amănunţit rechizitoriu al elementelor constitutive ale falsei gnoze, cât şi un *„instrument"*[96] de îndrumare teologică şi grijă pastorală pentru creştinii din dioceza sa, unii dintre ei tulburaţi şi seduşi fiind de mirajul esoteric al învăţăturii marcosiene. Cartea I, care face implicit parte din subiectul nostru de analiză, prezintă în treizeci şi unu de capitole gnoza valentiniană în ascendenţa şi descendenţa ei doctrinară şi patronimică (de la Simon Magul la cainiţi).[97] Iar textul de la capitolul I până la capitolul VIII al cărţii I, cunoscut de către critica modernă[98] sub numele de *„Marea Însemnare"* sau *„Tema A"*, scris în jurul anului 180, expune[99] doctrina ptolemeiană, adică valentinismul de tip occidental, care este apropiat altor documente valentiniene, fie cele greceşti, cum ar fi *Fragmentele valentiniene* din opus-ul stromateic, *Fragmentele din Theodot*,[100] *Comentariile lui Heracleon*, *Scrisoare către Flora*,[101] fie cele copte, mai ales cele de la Nag-Hammadi, *Evanghelia Adevărului*, *Epistula ad Rheginus*, *Tratatul Tripartit*, *Expunerea valentiniană*, însă este diferit de *„Tema B"*, alcătuită de Ipolit (vide infra).

Sf. Irineu găseşte originea valentinismului în principiile ereziei numită gnostică,[102] anterioară lui, adică în învăţătura lui Simon Magul *„de la care toate ereziile s-au tras"*,[103] adoratoare a *syzygiei / dyadei „Tatăl / Ennoia sau Elena"*. Trebuie specificat că şi autorul lyonez, în unele locuri, a indicat existenţa *temei B*, pe care el totuşi nu o urmează. Din perspectivă conceptuală *tema A* pune accent pe *„cunoaştere / gnosis"* şi tot ceea ce decurge (ontologic) din ea: emanaţie, cădere, pseudo-ontopoiie, soteriologie, în timp ce *tema B* pe *patimi* şi *îndreptare*, adică *katabasa* şi *anabasa* naturii pneumatice.

Celelalte capitole, 11-31, înfățișează variantele sistemului valentinian, gnoza marcosiană, sisteme gnostice primare, sisteme non-gnostice, însă care au elemente comune cu gnoza. Cât despre cărțile II-V, scrise până în anul 189, ele sunt acel *„organon"* scripturistic, teologic și pastoral, amintit în rândurile de mai sus, care tratează marile probleme ale creștinismului primar: învățătura despre un singur Dumnezeu, tradiția apostolică cea adevărată și continuitatea ei, eclesiologie, triadologie, cosmologie, hristologie, soteriologie și eshatologie. Lucrarea a fost de mare importanță, întrucât ea a fost folosită și citată ulterior de către mulți ereziologi, fiind o piatră de temelie pentru teologia creștină occidentală.

De origine lyoneză și ucenic al lui Irineu,[104] *Sfântul Ipolit* (170-236), preot și mai apoi episcop de Roma, compune și el, cincizeci de ani mai târziu după opera irineană, o lucrare apologetică intitulată *Combaterea tuturor ereziilor* (Kata pasôn haireseôn elenchos / Refutatio omnium haeresium) sau *Philosophoumena*. Alcătuită din zece cărți, din care prima și a patra[105] se ocupă, asemenea doxografiilor, de filosofia greacă, dar și de doctrine barbare, de unde și numele *Philosophoumena*, iar celelalte șase denunță treizeci și trei de erezii de factură gnostică, această operă de mare interes enciclopedic pentru secolul al III-lea este și astăzi un prețios document de istorie a culturii și mentalității. În mare parte totuși, conținutul părții a doua al lucrării ipolitane depinde de izvorul irenean, dar denotă și mult spirit critic. În ceea ce privește gnoza valentiniană pezentată de Ipolit, se pare că este o variantă a *temei A*, înrudită și ulterioară ei,[106] de unde și numele de *tema B*. Ipolit a ales această temă făcând din *„Valentin, Heracleon, Ptolemeu și întreaga lor școală"*, sub influența ideii sale preconepute și adesea, de altfel, exprimată în *Philosophoumena*, că toate ereziile creștine își au obârșia în doctrinele filosofior greci,[107] *„ucenici ai lui Pitagora și Platon"*,[108] și prin urmare adepți ai conceptului de *monadă*. De altminteri, și Ipolit, la rândul său, semnalează existența *temei A*, când greșește ca în paragraful VI, 22[109] și adaugă *Tatălui* tuturor perechea *(syzygia)* sa *Tăcerea*, atribuind tot lui Pitagora și Platon această doctrină.

Țesător de covoare culturale, eruditul alexandrin *Titus Flavius Clemens* (150-215), în afara celor șase fragmente valentiniene provenite prin intermediul corpus-ului stromateic,[110] a lăsat posterității încă optzeci și șase de fragmente theodotiene. *Fragmente din Theodot și din școala numită orientală în vremea lui Valentin*[111] *(Ek tôn Theodotou kai tês Anatolikês Kaloumenês didaskalias 'epitomai / Excerpta ex Theodoto)* reprezintă un colaj de texte (note, părți de operă decupate detașate de contextul lor[112]) adunat de către Clement Alexandrinul, probabil, în vederea combaterii acestui autor într-o lucrare generală antignostică la care face referire uneori în *Stromate*.[113] În general, ele au fost considerate ca făcând parte din opus-ul stromateic alături de *Stromata a VIII-a*[114] și *Ecloge profetice*.[115] Cu toate eforturile depuse de cercetătorii și editorii patristici nu s-a putut ajunge la o separare precisă a pasajelor gnostice de cuvintele sau intervențiile personale ale lui Clement.[116] Însă, așa cum se prezintă, fragmentele din Theodot constituie o sursă importantă a gnozei valenti-

niene alături de *Scrisoare către Flora, Comentar la Prologul ioaneic* al lui Ptolemeu[117] şi *Comentar la Evanghelia după Ioan* al lui Heraclion,[118] întrucât aduc la lumină ideile şcolii orientale, despre care nu avem decât informaţii vagi.[119]

Un secol şi ceva mai târziu *Epifanie* (315-403), mitropolit de Salamina, alcătuieşte cea mai extinsă lucrare ereziologică[120] din literatura greacă reştină: *Panarion* sau *Cutia cu doctorii*. Inspirându-se din primii polemişti creştini, Iustin, Irineu, Ipolit, dar şi din numeroase alte izvoare profane şi eretice,[121] autorul ne-a lăsat numeroase extrase din operele şi doctrinele pe care le-a citit. Numărul de optzeci al ereziilor combătute este simbolic şi va fi fost sugerat ereziologului de către numărul celor optzeci de concubine din *Cântarea Cântărilor*. După cum există o singură mireasă, Biserica, şi un singur mire Hristos, adică un singur trup, la fel şi cele optzeci de false doctrine, desfrânatele adevărului, se opun, în concepţia Sf. Epifanie, unităţii neprihănite a adevărului creştin.[122] Ereziile creştine, descrise în numă de şaizeci,[123] consideră Epifanie, sunt ca şi şerpii cei veninoşi. De aceea, ca un adevărat medic al Bisericii, prin *kibotos*-ul său oferă antidoturi taumaturgice împotriva acestor muşcături ce înveninează sufletul.[124] Mărturiile sale au o mare valoare, căci pe lângă fragmentele transmise din diferite opere gnostice,[125] a cunoscut îndeaproape unele grupări gnostice din Egipt, descriind învăţăturile şi riturile lor. De pildă, scrie despre barbelognostici (borboriţi sau barbelioţi),[126] o grupare degenerată şi vulgarizată provenită din valentinism, pe care îi întâlnise către anul 335, că practicau ritualuri orgiastice ca: *felaţia, spermatofagia, menstrofagia, antropofagia fetusului triturat* (prefigurări ale euharistiei şiagapelor), *semne şi orgii sexuale* (simbolizare a syzygiei pleomatice).[127]

Dintre istoricii bisericeşti trebuie amintiţi aici *Eusebiu de Cezareea* (265—340), *Herodot*-ul istoriei creştine, care furnizează un material documentar imens şi de o certă valoare, aproape exhaustiv, asupra grupărilor gnostice, altor erezii şi şcolilor filosofice[128] ivite în cursul istoriei. Scopul lucrării sale, scrisă până la anul 324,[129] este enunţat încă dintru început: *„M-am hotărât să scriu despre urmaşii sfinţilor apostoli, precum şi despre răstimpul care s-a scurs de la Mântuitorul şi până la vremurile noastre, să arăt câte şi cât de însemnate au fost evenimentele care au avut loc în decursul a ceea ce numim* istorie bisericească (tên ekklesiastekên 'historian legetai), *apoi câţi au fost cei care au participat în chip strălucit la conducerea treburilor din diecezele cele mai importante; care au fost cei care, în cadrul fiecărui neam, au propovăduit cu graiul sau cu scrisul, cuvântul cel dumnezeiesc;* apoi care, câţi şi în ce vreme au trăit cei care, de dragul inovaţiilor, au căzut în cea mai grea rătăcire, făcându-se vestitori şi sprijinitori ai ştiinţei mincinoase stricând fără cruţare ca nişte lupi îngrozitori turma lui Hristos; *în afară de acestea, nenorocirile pornite din partea întregului neam evreiesc, ca şi toate uneltirile născocite după aceea împotriva învăţăturii celei dumnezeieşti de dragul căreia unii au luptat, după împrejurări, chiar cu sânge şi cu chinuri, în sfârşit mărturiile aduse în zilele noastre prin mila şi bunăvoinţa la care Mântuitorul*

nostru ne-a făcut pe toţi părtaşi: iată ce am găsit de bun să las în scris aici".[130] Şi *Theodoret de Cyr* (386-458), atât cu *Istoria bisericească*, cât mai ales cu *Rezumat al născocirilor eretice* ('Hairetikês kakomythias 'epitomê/ *Haereticarum fabularum compendium)*, alcătuit pe la 453, în cinci cărţi, o compilaţie după sursele ereziologice clasice, însă cu o nouă *„clasificare"*[131] şi practică pentru studiul denominaţiunilor creştine.

Din mediul latin, luptătorul cel mai înverşunat împotriva gnosticilor a fost cartaginezul *Quintus Septimius Florens Tertullianus* (160-240). Principalele opere polemico-dogmatice, reprezentând doar o parte din vasta lui creaţie, sunt: *De praescriptionibus adversus haereses omnes* (către 200, 45 de capitole),[132], *Adversus Marcionem* (207-208, 212, în cinci cărţi), *Adversus valentinianos* (208-212, 39 de capitole; *De carne Christi* (208-212, 25 de capitole); *De resurrectione mortuorum* (210-212, 63 capitole) *Scorpiace* (211-213, 15 capitole). Asemenea lui Ipolit, apologetul latin găseşte originea ereziilor creştine în filosofiile tradiţionale: *„Căci filosofia dă material înţelepciunii acestei lumi, ca un nesocotit tălmaci al firii şi al planurilor dumnezeieşti. În sfârşit, ereziile înseşi sunt sprijinite de filozofie. De acolo vin eonii şi nu ştiu mai care forme infinite, ori trinitatea omului la Valentin, un discipol al lui Platon, de acolo şi dumnezeul lui Marcion, mai bun fiindcă este liniştit. Afirmaţia că sufletul piere vine de la Epicur, iar aceea că trupurile nu vor învia e susţinută de toate şcolile filosofice. Acolo, unde materia este socotită deopotrivă cu Dumnezeu, aflăm învăţătura lui Zenon, iar unde e vorba de un Dumnezeu cu însuşirile focului îl aflăm pe Heraclit. Şi la eretici, ca şi la filosofi, acelaşi aluat se frământă, aceleaşi gânduri se încâlcesc... Sărmanul Aristotel, care i-a învăţat dialectica aceasta, meşteră la zidit, ca şi la dărâmat, schimbătoare în planuri, nefirească în presupuneri, greoaie în dovezi, închinată unei lupte vătămătoare ei însăşi, în toate şovăind, ca să nu mai isprăvească nimic! Iată de unde vin acele basme şi genealogii fără sfârşit, acele întrebări nefolositoare, acele discuţii care se întind pe nesimţite ca un cancer".*[133]

Despre valentinieni, Tertulian spune că sunt o adunare de eretici[134] *(collegium inter haereticos)*, foarte numeroasă *(frequentissimum)*, iar ceea ce îi preocupă mai mult este să ascundă ceea ce învaţă *(nihil magis curant quam occultare quod praedicatur)*. Învălmăşirea *(confusio)* valentiniană cu pretenţie de religie *(religio adseveratur)* este asemenea misterelor de la Eleusis, erezie a superstiţiei ateniene *(haeresis Atticae superstitionis)*, cu tăcere *(custodiae/silentii officium)*, iniţiere lungă şi chinuitoare *(prius cruciant, diutius initiant)*, cu epopţi la cinci ani *(cum epoptas ante quinquennium instituunt)*, cu divinitatea ascunsă între suspinele epopţilor *(tota in adytis divinitas, tota suspiria epoptarum)*, care se descoperă în imaginea phallus-ului *(simulacrum membri virili revelatur)*; astfel, aceste mistere au fost transformate în eleusine valentiniene *(Eleusinia Valentiniana fecerunt)*, fiind sfinte prin proxenetism, mari prin păstrarea tăcerii, cereşti numai prin taciturnitate *(lenocinia sancta silentio magno, sola taciturnitate)*.[135] Inspirat, după cum mărturiseşte el însuşi, din foarte documentatele opere ale lui Iustin, filosoful şi martirul, Miltiade, sofistul bisericilor, Irineu, cercetătorul foarte conştiincios al tuturor doctri-

nelor și Proclus (al nostru), exemplu desăvârșit de nepihănire înțeleaptă și elocvență creștină, contemporani ai acelor ereziarhi, ar dori să-i egaleze în toată lucrarea lor de apărare a adevăratei credințe.[136]

Pentru a avea o viziune de ansamblu în ceea ce s-ar putea numi *„istoria ereziilor"* (*Ketzergeschichte*, după teologii germani) nu-i putem omite pe *Philastrius de Brescia* († 387) cu *Liber de haeresibus*, care descrie 156 de erezii,[137] și pe Augustin († 430) cu *De haeresibus ad Quodvultdeum (liber unus)*, în care enumeră și comentează doctrinele a 88 de erezii.[138] Cei ce au urmat, indiferent de limbă, mentalitate și afinități spirituale au reprodus sau au augmentat diferitele date survenite pe parcursul istoriei creștine.

O problemă ridicată de critica modernă referitor la aceste surse indirecte (creștine) a fost cea despre veridicitatea numărului foarte mare și numelor acestor denominațiuni gnostice. H. Leisegang,[139] de exemplu, urmându-l pe Epifanie și potrivit *Prooemium*-ului[140] la opera sa, considera că vor fi fost în număr de șaizeci. Cercetători din ultimul deceniu, precum M. Tardieu,[141] M. Scopello[142] ori J. Lacarrière[143] văd în această multitudine de secte și de nume o exagerare voită a autorilor patristici, cu scopul de a denigra doctrina și comportamentul lor, cât și pentru excluderea acestora din comunitatea creștină. De pildă, *naaseeni* sunt una și aceeași grupare cu *ofiții* ori *perații* prin omonimie lingvistică și conceptuală; *barbelognosticii* mai erau numiți și *sethieni, phibioniți, stratiotici, levitici, kodieni, borboriți, zacheeni* ori *barbeliți*; de asemenea numele puteau fi interpretate prin *amfibologie intențională* sau *kakofemie:* pentru ereziologi, *borboros* însemna *noroi*, pentru gnostici însemna *hylic; kodienii* etimologic erau derivați din sirianul *kodda*, care însemna *simplu, gol*, dar și *coș* sau *vas*, creștinii îi considerau *coșuri de gunoi*, ei *vase alese*, și exemplele ar putea continua; în fine, interpretările discipolilor gnostici erau asimilate ca devianțe doctrinare, ce duceau apoi la formarea de noi grupări, cel mai cert exemplu în acest sens este valentinismul, cutoate că în cadrul său existau doar două școli.

De aceea, poate, în timpul Inchiziției va fe existat *sententia: „ubi Christiani sunt, ibi haeresis plaga est"*, ca o adeverire istorică a cuvintelor pauline: *„căci trebuie să fie între voi și eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercați"*.[144]

3. *Surse indirecte necreștine*

Nu numai părinții și scriitorii Bisericii au avut ca preopinenți gnosticii, ci și filosofii vremii. Primul dintre ei va fi fost enigmaticul *Celsus*. Epicurean[145] sau medio-platonic[146] și prieten se pare al sofistului Lucian de Samosata,[147] Celsus va fi scris către anul 177 tratatul polemic *Cuvânt adevărat (Logos alêthês)*[148] împotriva creștinilor, păstrat doar fragmentar în opusul lui Origen, *Contra lui Celsus*.[149] Există, astfel, în fragmentele operei lui Celsus, o serie de indicii despre unele erezii și secte creștine, foarte diferite între ele, dar care și-au păstrat în comun numele, cel de *creștin*.[150] Acestea trăiesc în discordie, confuzie și certuri interminabile,[151] unele acceptând obiceiuri iudaice și interpretându-le după bunul plac *(ebioniții)*,[152]

altele respingându-le *(valentinienii, marcioniţii)*,[153] unele spun că au același Dumnezeu ca și iudeii *(ebioniții)*, pe când altele, dimpotrivă, afirmă că Cel ce l-a trimis pe Fiul Său e un alt Dumnezeu, opus celui dintâi *(adepții lui Marcion, Apelles, Valentin)*[154]; altele își născocesc de stăpân cine știe ce învățător ori demon, săvârșind excese sau mârșăvii, care nu se întâlnesc nici în Egipt la adoratorii lui Antinous (cei asemenea *thyasilor)*.[155] De asemenea, sunt comentate diferite învățături ale valentinienilor *(despre cele trei naturi, Prounikos/Sophia)*,[156] ofiților *(diagrama cerurilor/planetelor, teriomorfismul arhonților, psihanodia)*[157] sau sunt amintite numele unor grupări *„disidente"*, simonieni, marcelinieni, carpocrațieni.[158] Cu toate acestea, în unele cazuri, Origen însuși reproșează lui Celsus lipsa de informație, claritate și confuzia, cu alte cuvinte acel *sine ira et studio*,[159] în ceea ce îi privește pe cei ce-și dau numele de *gnostici* ori de *creștini: „Apoi confundând lucruri cu totul diferite și unind laolaltă pe cele ce nu se aseamănă..."*[160]; *„...n-am dat nicăieri și niciodată peste aceste secte"*[161]; *„N-am auzit să se petreacă aceste lucruri nici chiar la eretici"*[162]; *„Mi se pare că Celsus amestecă aici niște idei înțelese pe dos. El se aseamănă cuiva care prinzând în fugă doar câteva cuvinte din doctrina uneia sau alteia dintre secte, dar pe care nu le-a înțeles deplin și n-avea habar în ce sens erau spuse, a pus laolaltă cuvintele și s-a prezentat în fața unora care nu știau nimic, nici despre doctrina noastră, nici despre a acelei secte, ca și cum, ar cunoaște învățăturile creștinilor"*.[163]

Dintre filosofii neoplatonici, atât *Plotin*, cât și discipolii săi, *Porphyrios* și *Amelios* vor fi încercat să *„destituie"*[164] gnosticismul ca filosofie în fața auditorilor și contemporanilor, fiindcă acesta se poziționa ca *erezie*[165] în raport cu tradiția și adevărul lor, făurindu-și o școală și o filosofie proprie ('idia 'hairesis kai 'idia philosophia).[166] Și cu toate că unii dintre adepții *noii filosofii* erau ieșiți din *„vechea filosofie"*,[167] *„au luat în sens greșit învățăturile lui Platon, crezând că ei au înțeles natura inteligibilă, în timp ce Platon și ceilalți bărbați desăvârșiți n-ar fi înțeles"*,[168] pentru că *„numai ei sunt capabili să atingă inteligibilul"*.[169]

Astfel pentru apărarea, mai întâi a bunului simț, dar și a tradițiilor platoniciene, Plotin scrie împotriva gnosticilor mai multe tratate[170] printre care unul cu mențiune directă: *„Contra celor ce zic că demiurgul lumii este rău și că lumea este rea (Pros tous kakon ton Demiurgon tou kosmou kai ton kosmon kakon einai legontas)"*, compus în partea a doua a activității sale literare, pe anul 260.[171] Din tratatul plotinian nu reiese împotriva *căror* gnostici scria autorul, ci împotriva *cărei filosofii* scria, se pare că una *veleitară*, ce conține cuvinte goale.[172] Comparând, totuși, între ele documentele existente, cele filosofice cu cele descriptive din sfera patristicii și cu cele copte, și ținând seama de similitudinea terminologică și conceptuală a acestora, am putea opina, credem, că este vorba despre valentinieni și descendenții imediați ai acestora.[173] Nu intrăm, aici, în detalii de analiză exegetică, întrucât acestea vor face subiectul unui alt studiu, unde ne vom referi la doctrina și preopinenții tratatului.

Cât despre Prophyrios, acesta a scris împotriva apocrifului lui Zoroastru,[174] iar Amelios, discipolul său, va fi compus aproape patruzeci de cărţi împotriva lui Zostrianos.[175]

Lect. univ. dr. LUCIAN GROZEA

NOTE EXPLICATIVE

1 Cf. *Irimeu, Adversus haereses,* I, 6, 4: „ei pe sine se înalţă numinru-se desăvârşiţi şi seminţe ale alegerii"; „... de aceea pe noi ne numesc psihici şi spun că suntem din lume..., ei se numesc pneumatici şi desăvârşiţi" (ibidem); vezi şi *Ipolit, Philosophoumena,* V, 8; *Tratatul Tripartit,* Nag-Hammadi Codices I, 5, 69, 7-10; 70, 21-29; 72, 16-19; 100, 30 sq, în *The Nag-Hammadi Library in English,* 3 edition, ed. de J.M. Robinson, San Francisco, 1988.

2 *Ipolit,* în prefaţa sa la *Philosophoumena,* scrie că „ereticii au fost crezuţi de mulţi că îl slăvesc pe Dumnezeu, fiindcă în tăcere ascund inefabilele lor taine şi că le transmit pe acestea celor care au fost iniţiaţi"; sau *Irineu,* care spune că doctrina valentiniană „nici profeţii n-au predicat-o, nici Domnul n-a învăţat-o, nici Apostolii n-au transmis-o şi despre care ei se laudă că ai fi primit-o printr-o cunoaştere mai deosebită decât a celorlalţi" *(Adversus haereses,* I, 8, 1); cuvinte asemănătoare întâlnim şi în omilia *Evanghelia Adevărului* descoperită la Nag-Hammadi, unde citim că „Evanghelia Adevărului este bucurie pentru aceia, care au primit de la Tatăl harul cunoaşterii, prin puterea Logosului, care a coborât din Pleroma..." (NHC, I, 3, 16, 31).

3 În gnoza valentiniană există doi beneficiari ai actului revelaţiei directe, *Valentin* (cf. *Ipolit, Philosophoumena,* VI, 37: „Văd toate atârnate de Pneuma în eter, / Ştiu că toate sunt purtate de Pneuma, / trupul atârnat de suflet, / sufletul înălţat de are, / aerul atârnat în eter, / roade ieşind din Abis, prunc ridicându-se din mitră /, astfel înţeleg acestea «zice Ipolit»: trupul este materia, după ei, care atârnă de sufletul Demiurgului; sufletul înălţat de aer este Demiurgul «purtat» de Pneuma din afara Pleromei; aerul atârnat este Sophia de afară (hê exô Sophia) atârnată de Limita interioară şi de toată Pleroma; roadele ieşind din Abis (ek Bythou) sunt întreaga emanaţie a Eonilor provenită din Tatăl", pruncul ridicându-se din mitră este Eonul Iisus, adică Mântuitorul, rodul întregii Plerome (n.n.) şi *Marcu (Irineu, Adversus haereses,* I, 14, 1: „Aşadar acest Marcu, care zice că ar fi fost singurul, ca unic fiu, sânul şi receptaculul Tăcerii lui Colorbasus (metran kai ekdocheion tês Kolorbasou Sigês), astfel a adus în lume sămânţa depusă în el"; *Ipolit,* VI, 42: „Marcu zice că a venit la el Tetrada în chip de femeie"); vezi încă şi *Apocriful lui Ioan,* B, 21, 13 sq şi NHC, II, 1, 2, 9-25; *Pistis-Sophia,* p. 4 sq (ed. Amélineau); *Evanghelia după Maria,* B, 10, 10-23.

4 Cf. *Clement Alexandrinul, Stromate,* VII, 106, 4-108, 1: „Basilide spune că a avut dascăl pe Glaucia... De asemenea ereticii spun că Valentin a fost discipolul lui Teuda. De pildă erezia lui Basilide, erezia lui Mar-

cion, erezia lui Valentin se laudă că își au părerile lor de la Apostolul Matia"; *Ptolemeu, Scrisoare către Flora,* 7, 9: „Căci, dacă Dumnezeu a îngăduit să primiți mai târziu cunoștințele referitoare la începutul și nașterea acestora, v-ați învrednicit de cunoașterea tradiției apostolice, tradiție pe care și noi de altfel o avem primită prin succesiune. Astfel noi ne adeverim convingerile noastre prin cuvintele Mântuitorului nostru"; *Origen, Contra lui Celsus,* V, 62: „Celsus mai știe și de marcelinieni, ucenicii Marcelinei și carpocrațieni, de ucenicii Salomiei, de alții ai Mariamnei și de alții ai Martei" (este vorba de unii dascăli ai ofiților despre care Origen mai vorbește în *Contra Celsus,* III, 13; VI, 24; VII; 40; vezi și *Irineu, Adversus haereses,* I, 25, 6; *Ipolit, Philosophoumena,* V, 7; X, 9).

5 *Irineu, Adversus haereses,* I, 13, 6 (despre marcosieni): „... ei se numesc pe sine desăvârșiți, ca și cum nimeni n-ar putea să fie la fel măreției gnozei lor, nici chiar Pavel sau Petru sau vreun alt apostol"; I, 25, 2 (despre carpatocrațieni): „... unii dintre ei se numesc asemenea lui Iisus, în timp ce alții afirmă că sunt mai presus decât el, alții se pretind mai străluciți decât ucenicii Lui, deât Petru și Pavel și ceilalși apostoli, care în nimic n-au fost mai prejos lui Iisus"; III, 12, 12 (despre gnostici în general): „Goliți de dragostea lui Dumnezeu și umpluți de Satan, ei s-au întors către învățătura lui Simon Magul; astfel ei s-au despărțit de adevăratul Dumnezeu prin cugetările lor și au crezut că au să descopere ei înșiși mai mult decât apostolii născocind un alt Dumnezeu; și, după ei, când apostolii au vestit Evanghelia ei erau încă sub influența învățăturilor Iudeilor, în timp ce ei sunt mai puri și mai înțelepți decât apostolii".

6 Cf. *Matei,* 28, 19; de aceea, ei au fost numiți de către tradiția patristică ca fiind: *filii impiorum; daemoniosi; ignorantia; insania; impieta, incredulitas via; homines a veritate exerraverunt* (cf. *Recognitiones,* III, 3, 10; 4, 4; 9, 7; *Iustin Martirul și Filosoful, Apologia,* I, 26; 58; *Dialog cu iudeul Trifon,* XXX; *Irineu, Adversus haereses,* I, 16, 3; 31, 3).

7 Pentru o dezbatere pe această temă vezi *R. P. C. Hanson, Tradition in the Early Church,* London, 1962, pp. 52—129; *J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines,* 5 edition, London, 1989, pp. 31—45.

8 10, 1—2; vezi încă și II, 31, 2; III, 4, 1; III, 11, 8; V, 20, 1—2; idem, *Demonstratio apostolica,* 98.

9 *Epistola a II-a către Corinteni,* 17.

10 *Către Smirnteni,* VIII, 1—2; *Efeseni,* VIII, 1.

11 *Apologia* I, 13; 61; 65; 67.

12 *Prefață* la *Philosophoumena; Contra Noetum,* 17; 18.

13 *De praescriptionibus adversus haereses omnes,* 6, 4; 32 passim; *Apologeticul,* 46; *De testimonio animae,* 2, 2.

14 *Stromate,* I, 11, 3; 12, 1; IV, 2, 2; VI, 61, 3.

15 *Despre principii,* IV, 2, 1—2.

16 Vide infra poziția filosofilor față de gnostici.

17 Cf. *Irineu, Adversus haereses,* I, 11, 1: „Să vedem acum doctrina lor nestatornică și cum, îndată ce sunt doi sau trei, nu spun aceleași lucruri despre aceleași subiecte, ci își vorbesc prin păreri și cuvinte con-

trare"; II, 27, 1: „Şi îşi alcătuiesc dogme contrare, aşa cum sunt şi subiectele filosofilor profani"; III, 12, 7: „De aceea şi diversele păreri, fiecare dintre ei asumându-şi rătăcirea după cum o înţeleg; *Tertulian, De praes.*, 32, 8: „Dar tocmai pentru aceasta nici nu sunt apostolice, nici nu pot dovedi că sunt şi nici nu sunt primite în pace şi în comuniune cu Bisericile în orice fel apostolice, fiindcă din cauza deosebirii de credinţă ele nu sunt niidecum apostolice".

18 *Ibidem*, III, 2, 1: „Astfel, când sunt combătuţi din Scripturi, ei se întorc să acuze înseşi Scripturile, ca şi cum el n-ar fi cum trebuie, nici din autoritate şi, fiindcă diferite sunt cele spuse în ele, nu se poate descoperi adevărul din ele..."; III, 11, 7: „Ebioniţii se folosesc numai de Evanghelia după Matei, însă sunt infirmaţi însăşi de această Evanghelie că nu gândesc bine despre Domnul. Marcion a tăiat Evanghelia după Luca, însă fragmentele pe care le-a pătsrat dovedesc că el este un blasfemiator în ceea ce priveşte unicul Dumnezeu, care există. Ucenicii lui Valentin întrebuinţează din plin Evanghelia după Ioan pentru a-şi înfăţişa syzygiile lor, dar însăşi de către aceasta sunt dezvăluiţi că nu spun nimic corect"; III, 11, 9: „Iar cei ce aparţin lui Valentin, care se află în afară de orice teamă prezentându-şi propriile scrieri, se laudă că au mai multe Evanghelii decât ar fi existat vreodată"; pe această temă, despre formarea canonului nou-testamentar şi relaţia sa cu diferite apocrife, dar şi cu interpretările biblice din creştinismul timpuriu, vezi *R. P,C. Hanson*, op. cit., pp. 186—236; *R. M. Grant, L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes a nos jours,* trad. par J. H. Marrou, Paris, 1967, pp. 57-63; *H. F. von Campenhausen, La formation de la Bible chrétienne,* trad. par D. Appia et M. Dominicé, Neuchâtel, 1971, pp. 64—89; 215—281; *M. Simon, La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens,* în *La monde grec ancien et la Bible,* sous la direction de *C. Mondesert* (Bible de Tous les Temps), Paris, 1984, pp. 107-125.

19 Cf. Hegesip (scriitor bisericesc, contemporan al generaţiei postapostolie): „Cel dintâi care a spurcat-o (scil. Biserica/fecioara), şi anume din pricină că n-a ajuns el episcop a fost Tebutis, care făcea parte din lumea celor şapte secte ale poporului iudeu: la ele aparţineau Simon, întemeietorul simonienilor, Cleobius, părintele cleobienilor, Dositei, părintele dositeenilor, Gortei, întemeietorul goratenilor şi a masboteilor. Din acestea se trag menandrienii, marcioniţii, carpocraţienii, valentinienii, vasilidienii, care fecare apoi şi-au introdus învăţături aparte. Din aceştia se trag hristoşii cei mincinoşi, proorocii şi apostolii cei falşi, care au distrus unitatea Bisericii prin învăţături rătăcite despre Dumnezeu şi Unsul său... Între cei tăiaţi împrejur, printre fiii lui Israel, existau păreri diferite când era vorba de seminţia lui Iuda şi de Hristos, şi anume, la esenieni, la galileeni, la imerobaptişti, la masbotei, la samarineni, la saduchei şi farisei" (apud *Eusebiu de Cezareea, Istoria bisericească,* IV, 22, 5-7).

20 *A. F. J. Klijn, G. J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects,* Leiden, 1973, pp. 3-79.

21 *Irineu, Adversus haereses,* I, 8, 1 sq; *Tertulian, De praes.*, 33 passim.

22 *Irineu, Adversus haereses,* I, 8, 1; 13, 6; III, 5,1; 15, 2.
23 Pentru o privire de ansamblu vezi *P. Batiffol, L'Église naissante et le chatolicisme,* Paris, 1922, pp. 146—386.
24 Cf. *I. P. Culianu, Experienţe ale extazului,* trad. de D. Petrescu, Bucureşti, 1998, pp. 75—82.
25 *Irineu, Adversus haereses,* I, 25, 5 şi I, 5, 6; 6, 1; vezi şi *Fragmente din Theodot,* 53, 5; 54, 2; 56, 3.
26 Ibidem, I, 4, 5; 5, 1.
27 Cf. *Deuter.,* 5, 9: „Căci Eu Domnul Dumnezeul Tău sunt gelos..."; *Isaia,* 45, 5: „Eu sunt Domnul şi nimeni altul! Afară de Mine nu este Dumnezeu"; vezi *Irineu,* 1, 5, 4; *Ipolit,* VI, 33; *Adv. val.,* 21, 1; *Frg. din Theodot,* 49, 1.
28 Vezi n. 216 la traducerea noastră, *Clement Alexandrinul, Gnoza şi gnosticii, Fragmente din Theodot şi din şcoala numită „orientală" în vremea lui Valentin,* Bucureşti, 1999, p. 142.
29 *Irineu, Adversus haereses,* III, 3, 2; 15, 2.
30 Ibidem, I, 7, 4; II, 16, 4; III, 15, 2.
31 *Tratatul Tripartit,* NHC I, 5, 79, 21-32.
32 *Apocalipsa lui Petru,* NHC VII, 3, 79, 22-30; vezi şi *Mărturia Adevărului,* NHC IX, 3, 43-50.
33 „Aşadar, dacă Marcu sau vreun altul decide, aşa cum obişnuiesc să facă toţi aceştia la ospeţe, să joace la sorţi şi să-şi dea rândul cu schimbul ca să profeţească şi să-şi facă preziceri după dorinţele lor, atunci acela va fi mai mare şi mai puternic decât Duhul profetic, deşi nu este decât un om, ceea ce este cu neputinţă".
34 *De praes.,* 41, 1-8; vezi şi *E. Pagels, The Gnostic Gospels,* London, 1979, pp. 55—70; idem, *Visions, Appearences, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions,* în Gnosis, Festschrift für H. Jonas, Göttingen, 1978, pp. 415—430; *M. Scopello, Les gnostiques,* Paris, 1991, pp. 116—118.
35 *Eseu asupra dualismului la Platon, gnostici şi maniheeni,* trad. de I. Munetanu şi D. O. Murgu, Bucureşti, 1996, p. 360.
36 „Organizarea gnostică, scrie *A. von Harnack,* de şcoli şi misterii nu putea lupta împotriva organizării episcopale a comunităţii... Biserica s-a făurit în mod instinctiv ca Biserică a Imperiului, în care funcţia trebuia să joace rolul principal; gnosticii încercau să alcătuiască ori să menţină grupări în care domina geniul, un geniu după chipul vechilor profeţi sau aşa cum îl înţelegea Platon... *(Lehrbuch der Dogmengeschichte,* I, Freiburg und Lepzig, 1894, pp. 377—378 n. 2; şi 237; 315—316, n. 1-2).
37 În ceea ce priveşte gnosticismul valentinian vezi partea I, cap. IV, 2, n. 63, din teza noastră de doctorat, Bucureşti, 2000, în mss.
38 Este vorba de cazul Nag-Hammadi.
39 *R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen, 1984, p. 172 sq.
40 8, 9-22; compară cu *Efes.* 1, 21 şi *Iustin Martirul şi Filosoful, Dialogul cu iudeul Trifon,* CXX: „Căci fără să port grija nimănui din neamul meu, adică al samarinenilor, adresându-mă în scris Cezarului, am

spus că aceştia se înşeală încrezându-se în magul Simon, cel din neamul lor, despre care ei zic că este dumnezeu mai presus de tot începutul, de toată stăpânirea şi de toată puterea".

41 Vezi *I. Mircea, Dicţionar al Noului Testament,* Bucureşti, 1984, p. 446; *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române,* Bucureşti, 1953, p. 491.

42 Cf. *Iustin Martirul şi Filosoful, Apologia* I, 26: „Astfel, un oarecare Simon Samariteanul, din satul care se cheamă Ghitton, care în vremea Cezarului Claudiu, cu ajutorul demonilor, a săvârşit minuni prin magie în cetatea voastră împărătească, Roma, a fost socotit drept zeu şi a fost cinstit de către voi cu o statuie care s-a ridicat pe o insulă din râul Tibru, dintre cele două poduri, având pe ea săpată, în limba latină, inscripţia aceasta: SIMONI DEO SANCTO. Şi aproape toţi samaritenii, ba chiar şi unii de alte naţionalităţi, îl adoră recunoscându-l ca cea dintâi divinitate a lor şi i se închină". Descoperirea la 1574, cam în aceeaşi zonă menţionată de Iustin, a unui soclu, care purta următoarea insripţie „SEMONI SANCO / DEO FIDIO SACRUM..." (compară şi cu *Ovidius, Fasti,* VI, 213), a dus la concluzia că autorul creştin a făcut o confuzie între Simon şi zeul etrusc Semon Sancus; cert este că această eroare a fost preluată şi de alţi scriitori bisericeşti, amintim aici pe Tertulian *(Apologeticul,* 13, 8) ori pe Eusebiu de Cezareea *(Ist. bis.,* II, 13); există totuşi cercetători moderni care consideră că va fi fost posibil ca statuia înălţată divinităţii etrusce, Semon Sancus, să fi fost folosită de simonieni pentru folosul lor cultural şi doctrinar (cf. *A. F. Walls, Simon Magu,* în Dicţionar biblic, Oradea, 1995, p. 1208); vezi înă şi *Irineu, Adversus haereses,* I, 23, 1; *Tertulian, De animo,* 34; *Origen, Contra lui Celsus,* VII, 9; *Epifanie, Panarion,* 21; *Theodoret de Cyr, Haereticarum fababularum compendium,* I, 1.

43 Amintim aici doar alăturarea Elenei (Selene, Isis, Hokma, Sophia) chip al Zeiţei-Mamă, mitem foarte des întâlnit în elenismul oriental; vezi *R. Turcan, Cultele orientale în lumea romană,* (trad. de M. Popescu), Bucureşti, 1998, p. 43 sq;

44 Cf. *Irineu, Adversus haereses,* I, 23, 2: *„Simon autem Samaritanus ex qo universae haereses substituerunt".*

45 Vezi şi cazul Elymas (Bariisus) din *F. Ap.* 13, 6-11.

46 Vd. *Epistola Apostolorum,* 7, 18; *Recognitiones Clementines,* II. 7 q; *M. Tardieu, Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunommiene des Recognitionnes,* în *Alexandrina, Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandria,* Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris, 1987, pp. 325-337.

47 Este cu totul diferită doctrina simonită din textul irinean *(Adversus haereses,* I, 23, 1-4) în comparaţie cu cea transmisă de Ipolit (VI, 9—11 sq), pe baza unei pseudo-opere simonite, *Apophasis Megale* (produs al platonismului târziu); o bună analiză pe acest subiect vezi la *H. Jonas, Gnosis, und Spätantiker Geist, I, Die mythologische Gnosis,* Göttingen, 1964, pp. 353—357; idem, *La Religion gnostique, Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme,* Paris, 1978, pp. 141—151; *S. Pé-*

trement, A Separate God, pp. 233-246; *I. P. Culianu, Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. de Th. Petrescu, Bucureşti, 1995, pp. 85-89.

48 *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, pp. 62; 84; pentru alte detalii vezi şi *J. Matter, Geschichte des Gnosticismus*, I, übersetz Ch. H. Dörner, Heilbronn, 1844, pp. 109—132; *A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884, p. 163 sq. *St. G. Stock, Simon Magus*, în Encyclopaedia Britannica," vol. 25, New-York, 1911, pp. 126-130; *E. Amann, Simon le Magicien*, în Dictionnaire de Théologie Catholique, t. XIV, Paris, 1941, col. 2130-2140; *G. N. L. Hall, Simon Magus*, în Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 11, New-York, 1955, pp. 514—525; *E. Peretto, Simone Mago, Simoniani*, în Dizionario Patristico e di Antichita Cristiane, II, Roma, 1983, pp. 3209-3210; *R. Statlender, Gnoză şi hermetism*, în Enciclopedia Doctrinelor Mistice, 1, Timişoara, 1997, pp. 253—258; *K. Scholtissek, Simon Magus*, în Lexikon für Theologie und Kirche, 9, Freiburg, 2000, pp. 598-599.

49 Pe această temă, cât şi despre raportul dintre filosofia tradiţională şi creştinism, vezi *P. Wendland, Die Hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, 4 Auflage, Tübingen, 1972, p. 211 sq; *Gh. Vlăduţescu, Filosofia primelor secole creştine*, Bucureşti, 1995, p. 7 sq.

50 Cf. Gal. 1, 4.

51 Pentru o analiză amănunţită vezi *J. J. Gunther, St. Paul's Opponents and their background, A study of apocalyptic and jewis sectarian teachings*, Leiden, 1973, passim.

52 *M. Dibelius, An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, 3 Auflage, Tübingen, 1953, p. 38; *S. Pétrement, Eseu*, pp. 267-268.

53 *V. Mihoc, Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni*, în St. T., nr. 5—6/1983, pp. 332-334; 344-347.

54 *S. Pétrement, A Sep. God*, pp. 247-270.

55 Pentru o astfel de identificare cf. *Origen, Contra lui Celsus*, VIII, 31; 34; vd. *M. Fédou, Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, 1988, p. 274-279.

56 Vezi şi *Gal.* 1, 4; I *Cor.* 2, 8; *Efes.* 6, 12; *Evr.* 2, 5; de asemenea şi I *Pt.* 3, 22.

57 În elenism expresia *„stihiile lumii"* apare cu sensul de *zei/spirite astrale* sau de *duhuri ale elementelor*, iar în iudaismul din diaspora sub forma *„îngerii lumii"*, adică *gardienii* poporului ales sub regimul Legii; pe această temă vezi analiza lui *G. Delling, stoicheon*, Theological Dictionary of the New Testament, 7, Michigan, pp. 1995, pp. 679-683.

58 *M. Dibelius*, op. cit., p. 38; *W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3 Auflage, hgg. H. Gressmann, Tübingen, 1966, pp. 320-321.

59 *Testamentul lui Solomon*, VIII; *Cartea Jubileelor*, XV, 31; *Epistola a III-a către Corinteni.*

60 *Gorgias*, 523 d - 524 e; *Plutarh, De facie in orbe lunae*, 943 d; *Servius, Comentariu la Eneida*, VI, 714; *Poimandres*, XXV; Philon, *De migratione Abrahami*, 180—181; *Origen, Contra lui Celsus*, VI, 22; *Arnobiu de*

Sicca, Adversus gentes, II, 13; 62; vezi pentru acest subiect şi *G. Delling,* stud. cit., p. 681; *I. P. Culianu, Psihanodia,* trad. de M. Neţ, Bucureşti, 1997, pp. 94-111; idem, *Experienţe,* pp. 123-150.

61 *M. Dibelius,* op. cit,. p. 38; *L. Cerfaux, Gnose préchrétienne et biblique* în Dictionnaire de la Bible, (suppl.), III, Paris, 1938, col. 691.

62 Vezi şi *J. J. Gunther,* op. cit., p. 95-96.

63 *La théologie solaire du paganisme romain,* Extrait des mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles lettres, XII/2, Paris, 1909, p. 447 sq.

64 Op. cit., p. 39.

65 Op. cit., p. 158.

66 *W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis,* Göttingen, 1907, p. 223; *A Bouché-Leclerq, Istoria divinaţiei în Antichitate,* I, *Introducere, Divinaţia elenică,* (trad. de C. Popescu şi R. Dinescu), Bucureşti, 1999, p. 193 sq.

68 *Antichităţi iudaice,* XII, 149; vezi şi *E. Nodet, Essai sur les origines du judaïsme,* Paris, 1992, p. 32; 179—182.

69 *Cicero, Pro Flacco,* 28; vide *W. Bousset, Die Religion,* pp. 66-70;

70 *F. Prat,* op. cit., pp. 341-342.

71 I *Tim.* 1, 6-7; *Tit* 1, 10; 14.

72 *M. Eliade, Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* 2, trad. de C. Baltag, Bucureşti, 1991, p. 236 sq; *M. Fédou,* op. cit., pp. 228-231.

73 *Stromate,* VI, 62, 3; *Adversus Marcionem,* V, 4 (PL 2), col. 508.

74 *M. Simon, Primii creştini,* (trad. de O. Cheţan, Bucureşti), 1993, p. 97.

75 *M. Dibelius,* op. cit., p. 39.

76 Cf. I Cor., 8, 1: „hê gnôsis physioi"; compară cu Rom. 1, 21-22: „pentru că, cunoscând pe Dumezneu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu I-au mulţumit, ci s-au rătăcit în gândurile lor şi inima lor cea neînţelegătoare s-a întunecat, zicând că sunt înţelepţi, au ajuns nebuni".

77 Evr. 11, 1: „Iar credinţa este încredinţarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute".

78 Vezi de exemplu *Irineu, Adversus haereses,* II, 14, 7: *„Vere enim falsa agnitio ipsorum inventa est".*

79 Termenul este folosit de *J. E. Fossum* şi denotă gnoza samariteană a lui Simon, Menandru şi Cerint (cf. *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and Origin of Gnosticism,* Tübingen, 1985, p. 337, n. 216 apud *I. P. Culianu, Gnozele,* p. 88).

80 Printre ei se număra şi *Saturnin,* cf. *Irineu, Adversus haeresus,* I, 24, 2: „Mântuitorul, învaţă el, este nenăscut, fără trup şi fără chip, încât pare că s-a arătat ca om"; vezi încă *Ipolit,* VIII, 11; X, 16; *Clement Alexandrinul, Stromate,* VII, 108, 2; *Eusebiu de Cezareea, Ist. bis.,* VI, 12, 6; după *Theodoret al Cyrului* au fost *docheţi* ucenicii lui Marcion, Valentin şi Mani (cf. *Epistola* 82, PG 83, col. 1264).

81 *Irineu, Adversus haereses,* I, 23, 5; 24, 1-2; *Ipolit,* VII, 28; *Epifanie, Panarion,* 21-22; *Theodoret de Cyr, Haereticarum fabularum compendium,* I, 2-3.

82 *Irineu, Adversus haereses*, I, 26, 1; *Ipolit*, VII, 33; *Ps.-Tertulian, De praescriptionibus haereses*, 5; *Philastrius, De haeresibus*, 33; *Epifanie, Panarion*, 25-26.

83 *Hegesip* în *Eusebiu de Cezareea, Ist. bis.*, IV, 22, 4-7; *Irineu*, I, 26, 2; III, 21, 2; *Ipolit*, VII, 34; *Origen, Contra lui Celsus*, II, 1; V, 61; *Tertulian, De praes.* 33; *Ps.-Tertulian, De praes.*, 11; *Philastrius, De haer.*, 37; *Eusebiu, Ist. bis.*, III, 27, 1-5; *Epifanie, Panarion*, 30.

84 *Ipolit*, IX, 13-17; X, 29; *Epifanie, Panarion*, 19-53; pentru alte detalii vezi J. *Tixeront*, op. cit., pp. 176-192; *A. Grillmeier, Le Christ dans la tradition chréttiene, De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, 1973, pp. 112-124; *A. F. J. Klijn, G. J. Reinink, Patristic evidence*, pp. 3—43; 54—67; *S. Pétrement, A Sep. God*, pp. 298—335.

85 *Patrologie*, vol. 2, București, 1985, p. 84.

86 Cf. *Irineu, Adversus haereses*, I, *Praefatio*, 1, 2; 13, 7; *Epifanie, Panarion*, 26, 4-5.

87 *Irineu, Adversus haereses*, III, 3, 4; *Eusebiu, Ist. bis.*, V, 5, 8; 20, 4—5.

88 Alături de Atena și Alexandria, Roma reprezenta unul dintre principalele centre ale elitei intelectuale creștine, organizat mai întâi după modelul școlilor păgâne. Aici va fi urmat și Irineu, sub îndrumarea lui Iustin, cele două tipuri de învățământ: *apostolic și filosofic;* dar tot aici vor fi frecventat astfel de „cursuri" și Tațian, Cerdon, Marcion, Valentin ori Ptolemeu sau alții ca Theodot Curelarul, Praxeas ori discipolii romani ai lui Montanus; pe această temă vezi *B. Pouderon, Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II[e] siècle; les «écoles» d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie*, în *Les apologistes chrétiens et la culture grecque, sous la direction de B. Pouderon et J. Doré*, Paris, 1998, pp. 243—245; 250—254; *L. Doutreleau, Irénée*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, 7/2, Paris, 1971, col. 1926; *I. G. Coman, Patrologie*, vol. 2, București, 1985, p. 17. În același timp, așa cum arată și *A. von Harnack (Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. 1, 2 Auflage, Leipzig, 1906, p. 300 sq), majoritatea grupărilor eterodoxe s-au străduit să se infiltreze în aceste cercuri și să le domine, așa încât s-au creat confuzii în perceperea creștinismului din exterior (amintim aici doar pe Celsus și Porphyrios) sau s-a ajuns la o luptă fraticidă pentru păstrarea adevărului, caracterizată prin schisme, apostazieri sau odioase vituperări (vezi cazul Valentin sau disputa dintre Ipolit și Callist).

89 *Irineu, Adversus haereses*, III, 3, 4.

90 *Eusebiu de Cezareea, Ist. bis.*, IV, 14, 5—6;

91 Pentru o foarte bună abordare și ediție critică și a se vedea *A. Rousseau* și *L. Doutreleau* în SCh. 263/1979 (I), pp. 47-111; 264/1979 (I); 293-294/1982 (I); 210-211/1974 (III); 100/1965 (IV); 152-153/1969 (V).

92 Cf. I, *Praefatio* 2, 1: *„dilectissime"*; e posibil să fi fost preotul Florin din Roma (cf. *Eusebiu de Cezareea*, V, 20, 4—5).

93 Pentru o analiză *in extenso* a evoluției și disparitiei școlii (școlilor) lui Valentin, vezi partea I, capitolul al IV-lea din teza noastră de doctorat *Gnoza valentiniană în școala orientală, Aspecte ale gnosticismului*

de tip siro-egiptean după mărtuririile patristice, filosofice şi copte, Bucureşti, 2000, mss.

94 Hegesip pare să fi fost primul autor creştin care a alcătuit o istorie bisericească în literatura patristică (cf. *Ieronim, De viris illustribus liber*, 22); se afla la Roma cam în aceeaşi perioadă cu Irineu, vezi şi *I. G. Coman, Patrologie*, vol. 2, pp. 13—15.

95 Menţionată chiar de Iustin în prima sa Apoolgie (26), lucrarea s-a pierdut, dar va fi fost folosită de Irineu, caare îl citează de două ori pe didascalul creştin (IV, 6, 2; V, 26, 2).

96 Cf. *Adversus haereses*, I, *Praefatio*, 2, 1: „*...et aliis ocasiones dabimus secundum nostram mediocritatem ad euertendum eam*" (şi vom da, după posibilităţile noastre modeste, mijloacele pentru a o nimici pe aceasta).

97 Studii recente au arătat că, în parte, „*clasificarea*" irineană (*Adversus haereses*, I, 30, 15; 31, 3) în ceea ce priveşte ascendenţa şi descendenţa gnozei valentiniene, este eronată; se pot acepta o paternitate *protognostică iudaizantă* (Simon Magul, Meandru, Saturnin — I, 23, 1-24, 2), una *alexandrină elenizantă* prin *via basilidiana et carpocratiana* (I, 24, 3-25), dar nu cele ale doctrinelor barbelognostică, sethiană, ofită ori cainită (I, 29-30) căci ele reprezintă *evoluţia/revoluţia* ramificată şi vulgarizată a ceea ce s-ar putea numi *post-valentinism*. De altfel, această „clasificare" a fost adoptată şi de alţi ereziologi creştini (Ipolit, Epifanie), chiar şi de unii cercetători moderni (A. Hilgenfeld, W. Bousset, H. Leisegang); în schimb, *Theodoret de Cyr, Haer. fab. comp.*, oferă una „*modernă*" în raport cu ceilalţi: „Din seminţele lui Valentin a încolţit ticăloşia numită a barbelioţilor sau a barboriţilor, naasineilor, stratioţilor, phemioniţilor" (I, 13; vd. 14 sq); vezi *S. Pétrement, A Sep God*, pp. 224-227 sq; *I. P. Culianu, Arborele gnozei, Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, Bucureşti, 1998, trad. de C. Popescu, pp. 102-103; idem, *Gnozele*, p. 78.

98 *F. M. M. Sagnard, La Gnose*, pp. 142-143.

99 *hôs legousi* (I, 1, 1; 2-6; 4, 5); *phasi* (I, 1, 3; 5, 2; 7, 3); *phaskousi* (I, 4, 5; 5, 1; 5, 3; 8, 4); *thelousi-boulantai* (I, 1, 3; 5, 5; 6, 2; 7, 3; 8, 3; 5, 4 - *volunt); kalousi* (I, 1, 1; 2, 2; 2, 4; 5, 1-4; 6, 1 - *apellant); didascousi* (I, 4, 5); 5, 4; 8, 3; 8, 5 - *docent); exêgountai* (I, 7, 3 - *exponunt;* 8, 4 - *referunt)* etc.; vezi şi *F. M. M. Sagnard, La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, 1947, p. 141, notele 1-3.

100 Blocul central, 43, 2-65.

101 Vezi şi *F. M. M. Sagnard, La Gnose*, pp. 127-139 (o analiză în comparaţie cu studiul lui *W. Förster, Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklungen der Valentinianischen Gnosis*, (Beiheft ZNW 7), Giessen, 1928, passim.

102 *Adversus haereses*, I, 11, 1: „*...ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus*".

103 *Adversus haereses*, I, 23, 2; vide supra n. 44.

104 Cf. *Philosophoumena*, VI, 42; 55; *Fotie, Bibliotheca*, codd. 121, PG 103, col. 401; 403.

105 Cărţile a II-a şi a III-a s-au pierdut şi se vor fi referit probabil la cultele religioase, mitologia, magia şi astrologia grecilor şi barbarilor (cf. *I. G. Coman, Patologie,* vol. 2, p. 58).

106 Este vorba de textul de la VI, 29, 5-30, 9; *A. E. Brooke (The Fragments of Heracleon,* în TS I, 4, London, 1891, pp. 39-41) consideră că întreg acest fragment reprezintă doctrina lui Heracleon, însă a fost întocmit de unul dintre disipolii săi. *E. de Faye (Gnostiques et gnosticisme, Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II^e^ et III^e^ siècles,* Paris, 1925, pp. 251—257) vede în acest pasaj opera unui valentinian, care însă s-a îndepărtat de doctrina originară a învăţătorului său.

107 De exemplu Basilide era discipolul lui Aristotel (VII, 2; 14); Marcion al lui Empedocle (VII, 5; 29); Simon Magul (VI, 9) şi Noet (IX, 7; monarhianist, n.n.) ai lui Heraclit.

108 VI, 21; 29.

109 „Valentin a luat aceste principii de la Pitagora şi Platon spre a se referi în chip măreţ la Hristos, şi mai înainte de Hristos, la Tatăl tuturor şi la Tăcerea, care este însoţită cu Tatăl".

110 Pe acest subiect vezi traducerea noastră, *Clement Alexandrinul, Gnoza şi gnostcii, Fragmente din Theodot,* pp. 105-108.

111 După *G. Bardy (Clément d'Alexandrie,* Paris, 1926, p. 26), partea a doua a titlului aparţine lui Clement şi se va fi vrut a fi o completare justificativ-apologetică a operei.

112 Cf. *G. P. Casey, The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria,* London, 1934, p. 4.

113 *Adversus haereses,* I, 11, 1 sq.

114 *D. Fecioru, Introducere* în *Clement Alexandrinul,* I, PSB 4/ 1982, pp. 16-17.

115 *J. Quasten,* Patrologia, I, Roma, 1980, pp. 234; 295.

116 *F. M. M. Sagnard, Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote,* în SCh 23 bis, Paris, 1970, p. 7; *I. G. Coman, Patrologie,* vol. 2, p. 251; *J. Quasten,* op. cit., I, p. 295.

117 Cf. *Irineu,* I, 8, 5: *„Et Ptolemaeus quidem ita";* idem, III, 11, 7: „Ucenicii lui Valentin folosesc din plin Evanghelia după Ioan pentru a-şi înfăţişa syzygiile lor . . ."; *Epifanie, Panarion,* 33, 3-7, PG. 41.

118 Cf. *Origen, Comenatriu la Evanghelia după Ioan,* II, 8, 15 (în In. 1, 3-4); VI, 2, 8-38 (In. 1, 16-29); X, 9-22 (In. 2, 12-20); XIII, 10-59 (In 4); XIX, 3-4 (In 8, 21-22); XX, 8-30 (In. 8, 37-50).

119 Pentru o bibliografie critică asupra fragmentelor theodotiene şi alte detalii vezi traducerea noastră *Clement Alexandrinul, Gnoza şi gnosticii, Fragmente din Theodot* pp. 20-21; 110-112; Fragmentele s-ar putea împărţi astfel: a) 1-28 (în afară de fragmentele presupuse a fi ale lui Clement, care se grupează aproape toate în această parte) se referă la Iisus, la seminţele valentiniene şi legăturile lor cu Îngeri, genealogia Eonilor; b) 29-42 vorbesc despre Sophia, Hristos, Demiurg, Iisus şi Îngerii săi, despre simbolul Crucii; c) 43-65 (sunt paralele cu textul din *Irineu* I, 4, 1-7, 5) despre „educarea şi formarea" Sophiei de Iisus şi Îngerii lui, metamrofozarea patimilor Sophiei în substanţe (hylică şi psihică), Demiur-

gul şi cosmogenia lui, crearea omului, cele trei naturi, Hristos-ul psihic, căsătoriile valentinienilor cu Îngerii lor; d) 66-86 cuprind metamorfozarea seminţi femeieşti, despre destin, lupta între Puterile bune şi cele rele, naşterea sub astre şi renaşterea prin Mântuitorul, botezul, gnoza, victoria asupra Puterilor malefice.

120 Se pare că a fost redactată în jurul anilor 375-377, cf. *I. G. Coman*, *Patrologie*, vol. 3, Bucureşti, 1988, p. 579.

121 Idem, ibidem.

122 Cf. *Despre credinţă*, 6, PG 42, 784.

123 Celelalte douăzeci de erezii sunt de origine greacă şi iudaică, dar care au dus la apariţia celor creştine (cf. *Panarion*, 21 sq, PG 41; *Recapitulare*, 91, PG 42, 841; 844-848).

124 *Despre credinţă*, 18-19, col. 817-819.

125 Amintim aici doar cele două lucrări de factură valentiniană: *Scrisoare valentiniană (Panarion*, 31, 5-7) şi *Scrisoare către Flora* a lui Ptolemeu (ibidem, 33, 3-7); pentru detalii asupra acestor opere vezi teza noastră de doctorat pp. 79; 83-85;

126 *Panarion*, 26, 4-5: „Ei pun soţiile lor în comun şi în cazul când vine cineva străin în secta lor, ei au un semn de recunoaştere, pe care îl fac între bărbaţi şi femei şi între femei şi oameni. Acest semn constă, atunci când îşi dau mâna ca să se salute, dintr-un fel de gâdilat în palmă pe care îl fac dacă noul venit aparţine sectei lor. De îndată ce s-au recunoscut unii pe alţii, se aşează să facă ospeţe. Ei servesc mâncăruri delicioase, beau vin şi mănâncă carne, chiar cei săraci. După ce au benchetuit bine şi şi-au umplut vinele, ca să spun aşa, cu un surplus de forţă, ei trec la destrăbălare. Bărbatul părăseşte locul de lângă soţia sa spunându-i: «ridică-te şi împlineşte agapa cu fratele». El însuşi, în timp ce se dădea unui comesean, făcea dragoste cu una din vecinele lui; deoarece toată lumea făcea la fel, dezmăţul devenea general. După ce juisau, bărbatul şi femeia luau spermă în mâini, le ridicau către cer, cu ochii înălţaţi, şi spuneau Tatălui a tot ce există: «Îţi oferim acest dar, trupul lui Hristos». Apoi o înghiţeau, iar când femeia avea ciclul amândoi beau din sângele ei, rugându-se şi luându-l pe Dumnezeu drept martor: acesta era felul lor de a se împărtăşi. Aveau grijă ca să nu procreeze, dar dacă, în pofida precauţiilor lor, una din femei rămânea însărcinată, o făceau să avorteze, pisau fătul într-un vas, îl amestecau cu untdelemn şi mirodenii, apoi fiecare venea şi lua cu degetele din această pastă şi mânca. O dată terminată treaba, se mândreau cu ceea ce făcuseră în faţa lui Dumnezeu, printr-o rugăciune"; despre un astfel de ritual relatează şi autorul scrierii copte *Pistis-Sophia*, dar care este repudiat în termeni foarte duri: „Toma zice (lui Iisus): Am auzit spunându-se că sunt pe pământ oameni, care iau sperma bărbaţilor şi menstrele femeilor ca să le pună în linte şi ca să le mănânce, zicând: Credem în Esau şi Iacov. Este ceva bine sau nu? Iisus (atunci) s-a supărat pe lume şi i-a zis lui Toma: Adevărat zic ţie, acest păcat este mai mare decât toate păcatele şi nedreptăţile. Cei de acest fel se vor duce în întunericul din afară, fără a mai putea să se întoarcă în Sferă; iar ei vor fi pierduţi, vor pieri în întunericul din afară, locul în

care nu există milă, nici lumină, ci lacrimi şi scrâşnirea dinţilor" (ed. E. Amélineau, p. 201); vezi şi *Cărţile lui Ieu (Codex Brucianus); Theodoret de Cyr, Haer, fab. comp.*, I, 13).

127 Pentru o bună interpretare a ritualurilor barbelognostice din perspectivă religioasă, vezi *H. Leisegang*, op. cit., pp. 186-195; după *Alexandrian (Istoria filozofiei oculte*, trad. de C. Dumitriu, Bucureşti, 1994, p. 66) descrierile referitore la antropologie făcute de Epifanie sunt invective intenţionate, procedeu care, de altfel, era la modă atât printre păgâni, cât şi printre creştini (cf. *Tertulian, Apologeticul*, 8-9; *Origen, Contra lui Celsus*, VI, 27); în schimb, susţine autorul, trebuie luat în serios ceea ce spune Epifanie despre mesele care se terminau cu o copulaţie rituală, despre ofranda emisiei seminale către Dumnezeu, cu mâinile întinse către cer; nu trebuie luate în seamă, însă, riturile coprofagice de care erau acuzaţi encratiţii sau cainiţii.

128 Despre şcolile filosofice în viziunea eusebiană vezi, *Istoria bisericească*, VI, 18, 2-11; şi mai ales lucrarea *Praeparatio Evangelica (Proparaskevê euangelikê)*, în 15 cărţi şi scrisă după anul 314; autorul împărtăşeşte aceeaşi concepţie distructivă în ceea ce priveşte filosofia greacă ca şi Taţian ori Ipolit.

129 *Teodor Bodogae, Studiu introductiv* în *Eusebiu de Cezareea, Istoria bisericească*, PSB 13, Bucureşti, 1987, p. 13.

130 *Istoria bisericească*, I, 1, 1.

131 Vide supra n. 97; sunt descrise pe scurt 56 de erezii creştine, de la Simon Magul până la Eutihie, dintre care 31 gnostice.

132 Pentru o cronologie critică asupra operei lui Tertulian, vezi *R. Braun, Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962, pp. 567-577.

133 *De praes.*, 7, 2-7.

134 Potrivit lui *J. C. Fredouille (Commentaire* în *Tertullien, Contre les valentiniens*, t. II, SCh 281, Paris, 1981, p. 168), Tertulian este primul autor de limbă latină, care întrebuinţează termenii *„haeresis/haereticus"* şi derivatele.

135 *Adversus valentinianos*, 1, 1—3.

136 Ibidem, 5, 1—2; vezi şi *De praes.*, 37.

137 30 sunt gnostice, cf. PL 12, 1113-1186.

138 28 sunt gnostice, cf. PL 42, col. 25-38.

139 op. cit., pp. 57-59.

140 I, 4, 3-8.

141 *Introduction à la littérature gnostique, I, Collections retrouvées avant 1945, Initiations au christianisme ancien*, Paris, 1986, p. 121; idem, *Gnostiques*, în Encyclopaedia Universalis, Corpus 10, Paris, 1989, p. 540.

142 op. cit., pp. 50-51.

143 *Les gnostiques*, Paris, 1991, pp. 129-135.

144 I *Cor.* 11, 19.

145 *Origen, Contra lui Celsus*, I, 8; 10.

146 Ibidem, I, 32.

147 *E de Faye, Origène sa vie, son ouvre, sa penseé,* II Paris, 1928, 182-192; *Teodor Bodogae, Studiu introductiv,* în *Origen, Contra lui Celsus,* PSB 9, 9, Bucureşti, 1984; p. 9; *Î. P. S. Nicolae Corneanu, Origen şi Celsus, Confruntarea creştinismului cu păgânismul,* Bucureşti, 1999, pp. 13-15.

148 *P. Batiffol,* op. cit., p. 231; *J. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinite,* t. 2, *De Saint Clement a Saint Irénée,* Paris, 1928, p. 397; *T. Bodogae,* stud. cit., p. 8.

149 *T. Bodogae,* stud. cit., p. 8.

150 *Contra lui Celsus,* III, 12.

151 ibidem, V, 53-54.

152 Ibid., II, 1; V, 61.

153 Ibid., II, 6; VII, 25.

154 Ibid., V, 60-61.

155 Ibid., V, 54; 60; VI, 53; 74.

156 Ibid., V, 63; III, 36-38.

157 Ibid., V, 61; VI, 34-35; 38.

158 Ibid., VI, 27; 30-33; pe această temă vezi *H. Leisegang,* op. cit., pp. 168-185; *M. Fédou,* op. cit., pp. 174-179; *I. P. Culianu, Psihanodia,* 100—108.

159 Ibid., V, 62.

160 Ibid., III, 36.

161 Ibid., V, 62.

163 Ibid., VI, 34.

164 *Gh. Vlăduţescu, Filosofia,* p. 30.

165 *U. Bianchi, Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation,* în Gnosis, Festschrift für H. Jonas, Göttingen, 1978, p. 57.

166 *Plotin, Enneade,* II, 9, 6.

167 *Porhyrios, Viaţa lui Plotin,* 16.

168 *Plotin, Enn.,* II, 9, 6.

169 Ibidem, II, 9, 15.

170 30: *Despre contemplaţie* (III, 8); 31: *Despre frumuseţea inteligibilă* (V, 8); 32: *Despre Intelect şi despre faptul că Inteligibilele nu se află în afara Intelectului, precum şi despre Bine* (V, 5); 33: *Contra celor zic...* (II, 9); s-ar putea ca şi tratatele 38: *Cum s-a instituit mulţimea ideilor şi depre Bine* (VI, 7) şi 39: *Despre voinţă* (VI, 8) să ţină de acelaşi ansamblu *„antignostic"*, cf. *P. Hadot, Plotin sau simplitatea privirii,* trad. de L. Zoicaş, Iaşi, 1998, p. 215; *A. H. Armstrong, Gnosis and Greek Philosophy,* în *Gnosis,* p. 113 sq; *B. A. Pearce, The Tractate Marsanes* (NHC X) *and the Platonic Tradition,* în *Gnosis,* pp. 373-384.

171 *E. de Faye, Gnostiques,* p. 491; *M. Tardieu, Introduction,* p. 96; *P. Hadot, Plotin,* p. 215.

172 *Gh. Vlăduţescu, Filosofia,* p. 30; *Plotin, Enneade,* II, 9, 6; „Este posibil, zice *E. de Faye,* ca Plotin să fi cunoscut *Pistis Sophia* sau *Cărţile lui Ieu.* Ce uimit trebuie să fi fost... Către 260, ce teologi gnostici vor fi existat (când şcolile gnostice deveneau din ce în ce mai eclectice şi tindeau să se uniformizeze, p. 467)? Dar cei ce au existat n-au fost mediocri, atâta

timp, cât au obligat un mare platonician să le răspundă şi să-şi exprime el însuşi concepţia gnostică" (*Gnostiques*, p. 491).

173 Atât analizele filologice, cât şi cele asupra doctrinei tratatului ne îndreptăţesc să susţinem această ipoteză; vezi şi *C. Schmidt (ofiţi-barbelognostici*, după ereziologi *sethieni arhontici, Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirlichen Christentum*, Lepzig, 1901, pp. 60-68); *E. de Faye (gnosticii libertini, antibiblici?; adepţi ai Mamei; Gnostiques*, p. 387, p. 490); *H. Leisegang (ofiţi, Die Gnosis*, p. 185); *H. Ch. Puech* (sethienii, pe care îi combate Epifanie/*Pan. 26, 8/, En quête sur la gnose*, I, Paris, 1978, p. 111-112); *E. Pagels (împotriva unor discipoli de ai săi atraşi de gnosticism, The Gnostic Gospels*, New York, 1979, p. 142); *M. Tardieu (adepţi ai Apocrifului lui Ioan (Ecrits Gnostiques, Codex de Berlin*, în SGM 1, Paris, 1984, pp. 295-296) *şi poate autorii tratatului amintit de Porhyrios, Apocalipsa lui Messos (Introduction, p. 95)); I. P. Culianu, (valentînieni prezenţi în şcoala lui Plotin, Arborele*, p. 59; *Experienţe*, p. 104; *Gnozele*, 55; *Psihanodia*, p. 110).

174 *Viaţa lui Plotin*, 16.

175 Ibidem; un fragment s-a păstrat la *Eusebiu de Cezareea (Praeparatio Evangelica* XI, 19, 1), iar Zostrianos este o calchiere latină a numelui lui Zoroastru. Ambii discipoli plotinieni, se pare, combat o *grupare gnostică necreştină (M. Krause, Die Texte von Nag-Hammadi*, în Gnosis, p. 238) sau *creştinizată* prin intermediul gnozei valentiniene, a cărei literatură s-a descoperit în biblioteca de la Nag-Hammadi, cf. NHC VIII, 1; X, 1; XI, 3 (vezi *J. N. Sieber; B. A. Pearson; A. C. Wire, în The Nag-Hammadi Library*, ed. *J. M. Robinson*, San-Francisco, 1988, pp. 402-403; 460-462; 490-491; *S. Pétrement, A Sep. God*, pp. 423-433; 436-437).

DUMNEZEU ŞI CREAŢIA SA. CONCEPTUL DE „DIASTIMA" ÎN GÂNDIREA TEOLOGICĂ A SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

I. Introducere

Este binecunoscut faptul că Sfântul Maxim Mărturisitorul (580—662) care a fost secretarul împăratului bizantin Heraclios (610—641), înainte de a deveni monah l-a numit pe Sfântul Grigorie de Nyssa, **„Dascăl universal"** sau **„Dascăl al Bisericii Universale"**. În anul 787, Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea menţiona pe Sfântul Grigorie ca fiind **„numit de toată lumea Părinte al Părinţilor"** (ho pater pateron).[1]

Mai aproape de timpul nostru pot fi amintiţi doi dintre cei mai autorizaţi cercetători ai operei Sfântului Grigorie de Nyssa din ultimele decenii. Astfel aprecierile cardinalului Jean Danielou, o adevărată autoritate în domeniul operei gregoriene, sunt expuse în introducerea la prima ediţie a operelor marelui capadocian: **„Opera Sfântului Grigorie... combină tenacitatea în cercetare cu loialitatea faţă de credinţă. Opera sa este în legătură cu gândirea timpului său dar nu se lasă înrobită de aceasta. Sensul existenţei şi sensul istoriei convieţuiesc împreună. Capacitatea minţii de a percepe realitatea şi sensul inevitabilului mister care ne înconjoară sunt aduse laolaltă. Acestea sunt într-adevăr răspunsurile la întrebările ce ni le punem astăzi."**[2] Hans Urs von Balthasar care îl numeşte pe Sfântul Grigorie de Nyssa drept **„cel mai profund filosof grec al erei creştine, un poet mistic şi neasemuit,"**[3] vorbeşte de asemenea despre episcopul Nyssei ca depăşindu-i pe Origen şi pe Sfântul Grigorie de Nazianz prin profunzimea gândirii sale şi concluzionează: **„Există în detaşarea creştină a Sfântului Grigorie un fel de ataşament naiv dar ardent faţă de toate valorile lumeşti şi umane ceea ce conferă gândirii sale tonusul şi prospeţimea dimineţii."**[4]

Pentru Hans Urs von Balthasar cei trei Sfinţi Părinţi care trebuiau studiaţi erau Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Maxim Mărturisitorul. Dintre aceştia el îl considera pe Sfântul Grigorie drept cel mai interesant din punct de vedere filosofic.

Cercetătorii occidentali au fost, în general, mai severi cu Sfântul Grigorie de Nyssa, probabil fiindcă el nu s-a încadrat în rândul augustinienilor, tomiştilor sau reformatorilor, categorii în care au încercat să-l încadreze unii învăţaţi. Alţii l-au respins considerându-l un platonic lipsit de originalitate. Astfel de critici au fost, în general, filologi fără nici un interes în teologia creştină şi care l-au judecat pe marele capadocian în termenii stilului său literar. Sfântul Grigorie de Nyssa n-a fost nici un stilist precum fratele său Sfântul Vasile cel Mare, nici un poet precum prietenul şi colegul său Sfântul Grigorie de Nazianz. La fel de adevărat este şi faptul că unii dintre aceşti cercetători, critici la adresa Sfântului Grigorie de Nyssa, au fost lipsiţi la vremea scrierii operelor lor, de existenţa unei ediţii critice adecvate

a operei Sfântului Grigorie, dar acest inconvenient a fost remediat la scurt timp.[5]

Sfântul Grigorie de Nyssa, fratele mai mic al Sfântului Vasile cel Mare s-a născut probabil în jurul anilor 335 sau 340. Tatăl, bătrânul Vasile a fost retor, care probabil şi-a instruit foarte bine copiii în domeniul filosofiei clasice.[6] Sfântul Grigorie de Nyssa cunoştea pe larg şi în detaliu dialogurile lui Platon, dialectica lui Aristotel şi stoicismul lui Poseidonius. De asemenea, el a fost foarte familiarizat cu „Enneadele" lui Plotin şi scrierile lui Porfirius. Sfântul Grigorie de Nyssa a arătat un deosebit interes pentru ştiinţa vremii sale cunoscând foarte bine anatomia trupului omenesc atât cât era posibil în acele timpuri, probabil cu ajutorul lui Cezar, fratele Sfântului Grigorie de Nazianz, care era doctorul curţii imperiale. Acesta a părăsit la scurt timp curtea imperială alăturându-se comunităţii monahale din ţinutul Pontului, întemeiată de Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie Teologul. Episcopul Nyssei a fost cu siguranţă mult mai entuziasmat decât fratele său, Sfântul Vasile cel Mare în ceea ce priveşte atitudinea faţă de literatura şi cultura necreştină şi a fost îndeajuns de abil ca să observe că limbajul uman este inadecvat nu doar pentru a descrie simplu existenţa lui Dumnezeu dar şi pentru a putea descrie clar relaţia dintre Creator şi creaţia Sa.

Este neîndoielnic pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, faptul că gândirea umană nu s-a oprit la limita creaţiei dar, în acelaşi timp, nu poate depăşi golul care separă creaţia de Creatorul ei. De fapt noţiunea de gol, interval de timp sau **„diastima"** este aşa de esenţială în structura gândirii Sfântului Grigorie de Nyssa încât el o poate aplica din punct de vedere negativ sau pozitiv în trei moduri: a) lui Dumnezeu, negativ; b) creaţiei, pozitiv; c) relaţiei între Dumnezeu şi creaţie într-un sens special calificat.

II. Conceptul general de „diastima"

Termenul grecesc **„diastima"**, în mod normal înseamnă **„a sta de o parte"** fiind derivat din **„diastenai"** şi **„dihistemi"** (a sta la o parte, a pune de o parte sau separat). Conceptul de **„diastima"** având sensul de interval muzical între note sau gamă muzicală poate fi regăsit încă de pe vremea lui Arckytas Tarentius,[7] filosoful pitagoreic care a trăit în secolul IV î.Hr. şi la Aristoxenus Musicus,[8] contemporanul său, şi poate fi găsit, de asemenea, şi la Aristotel. Euclid foloseşte acest termen pentru a desemna distanţa de la centrul la circumferinţa (radius) unui cerc. În domeniul astronomiei acest termen se referă la distanţele egale păstrate între corpurile cereşti în mişcarea lor în jurul soarelui, iar în limbajul obişnuit ar putea însemna uneori distanţa dintre două evenimente. În limba greacă modernă înseamnă simplu **„spaţiu"**, apărând în expresii precum **„călătorie spaţială"** sau **„cercetare spaţială"**. S-ar putea spune că termenul general

de **„diastima"** se referă la distanţa dintre două puncte, spaţiale sau temporale.

Stoicii au fost probabil primii care au folosit acest cuvânt în sens filosofic. Filosofii Zenon şi Crispus l-au folosit în combaterea teoriilor cosmologice ale atomiştilor, însă el n-a avut o semnificaţie esenţială în concepţia lor.[9]

În istoria gândirii creştine, oricum, termenul de **„diastima"** a devenit o noţiune cheie în controversa ariană. Principala susţinere a arianismului era că a existat un timp când Fiul nu era. Dacă am admite aşa ceva atunci trebuie să considerăm că există un interval de timp între **„începutul"** Tatălui şi **„începutul"** Fiului, luând în considerare faptul că în mod normal Tatăl trebuie să fie mai în vârstă decât Fiul.

Alexandru al Alexandriei, episcopul ortodox în dioceza căruia Arie a fost preot, îi scrie arhiepiscopului Alexandru al Constantinopolului, la începutul controversei ariene, că Tatăl a născut pe Unul Născut Fiul Său, ca veşnic prezent în El (în Tatăl).[10]

În Crezul antiohian (ekthesis macrostichos) din anul 345 se spune foarte clar: **„nu a fost nici o vreme, când El nu a fost, după cum spun unii fără a se conforma Scripturii şi în mod eronat, că trebuie să presupunem că ar exista un fel de timp — interval (chronikon ti diastima) între Fiul şi Tatăl."**[11] Acelaşi document continuă foarte clar: **„Spunând că Fiul este în Sine, trăieşte şi există la fel şi Tatăl, pe această bază noi nu îl separăm de Tatăl, imaginând un loc şi un interval între unitatea lor în sensul de trupuri. Căci noi credem că Ei sunt uniţi Unul cu Celălalt fără mijlocire sau interval, şi că Ei există inseparabil."**[12]

Sfântul Vasile cel Mare foloseşte de asemenea cuvântul **„diastima"** în sens trinitar — hristologic şi îi acuză pe arieni **„că ei disting pe de o parte pe Fiul de Tatăl şi pe de alta pe Duhul Sfânt de Fiul printr-un interval temporal."**[13]

Din secolul V termenul de **„adiastatos"** având înţelesul de **„neextins"** a devenit un adjectiv determinant pentru Sfânta Treime.[14] Dar Sfântul Grigorie de Nyssa a găsit o întrebuinţare mai cuprinzătoare pentru acest termen şi pentru întreaga structură a relaţiei Creator — creatură, afirmând: a) că, pe de o parte, nu există nici un fel de **„diastima"** sau întindere sau interval în interiorul fiinţei necreate a lui Dumnezeu, căci extensia timp — spaţiu nu poate fi folosită în cazul naturii divine, şi de aceea nu poate exista nici un fel de interval timp-spaţiu, fie în interiorul unei Persoane, fie între cele trei Persoane ale Sfintei Treimi; b) că, pe de altă parte, orice existenţă creată este prin natura sa extinsă în timp şi spaţiu, şi deci **„diastima"** este caracteristică fiinţelor create, şi c) că există un interval ontologic şi, prin urmare, epistemologic între fiinţa Creatorului şi cea a creaţiei pe care mintea omenească sau orice altă minte creată este incapabilă să îl traverseze.

III. **„Diastima"** și transcendența lui Dumnezeu

Este important de remarcat originalitatea Sfântul Grigorie de Nyssa în acest sens. El nu îi urmează nici pe Platon, nici pe Aristotel, dar nici pe stoici și nici pe Plotin. Pentru stoici **„Dumnezeu este întreaga lume cu toate părțile ei"**[15] sau câteodată **„mintea lumii"**[16] sau **„sufletul lumii"**.[17]

Întregul univers în gândirea stoică este constituit din Dumnezeu și om, fiind o parte și o versiune în miniatură (microcosm) a macrocosmosului. Precum sufletul e în trup așa și Dumnezeu este în univers. Sfântul Grigorie de Nyssa se depărtează total de aceste afirmații susținând absoluta transcendență a lui Dumnezeu, după cum se va putea constata în cele ce urmează.

Sfântul Grigorie de Nyssa nici nu-l urmează pe Aristotel în a vedea relația dintre Dumnezeu și lume în termeni de cauză și efect. El nu neagă posibilitatea deducerii lui Dumnezeu ca și cauza din lumea ca efect. Dar acest fapt nu este nici suficient pentru mântuire nici nu contribuie la cunoașterea ființei lui Dumnezeu. **„căci fiind invizibil prin natură, El (Dumnezeu) devine vizibil doar în lucrările Sale și doar când El este contemplat în lucrurile care sunt exterioare Lui. Dar înțelesul acestei Fericiri (Mt. 5, 8) nu ne arată numai faptul că noi putem deduce natura cauzei din perspectiva lucrării ei, căci în acel caz chiar înțelepciunea acestei lumi poate dobândi o cunoaștere a înțelepciunii și puterii transcendente prin structura armonioasă a universului."**[18]

În timp ce Sfântul Grigorei de Nyssa poate accepta noțiunea aristoteliană de Dumnezeu drept Prima cauză sau Cauza Necauzată (care este cheia spre sistemul eunomian) el nu este satisfăcut de acel fel de cunoaștere a lui Dumnezeu. O astfel de cunoaștere este deductibilă și nu salvează cunoașterea. Adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu rezultă și este însoțită de o schimbare profundă a însăși ființei umane, așa cum afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa în **„Omilie la cuvintele «Fericiți cei curați cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu»."**

Se poate spune că lumea este constituită dintr-o serie ordonată și succesivă de cauze (akolouthia), dar Dumnezeu nu este neapărat veriga acestui lanț de cauze. Există ceva care se numește **„diastima"** sau interval sau spațiu între Dumnezeu și lanțul cauzal al lumii. Ca urmare Sfântul Grigorie de Nyssa poate accepta concluzia din **„Metafizica"** lui Aristotel: **„Este clar, din cele spuse până acum, că există o substanță eternă, neschimbătoare și separată de lucrurile sensibile. Am putea, de asemenea, deduce că ea nu are dimensiuni spațiale, căci nimic din ceea ce este mărginit nu poate avea putere infinită, nu poate avea acea putere nesfârșită care o face cunoscută prin producerea mișcării eterne. Aceasta exclude dimensiunea finită. Și nu poate avea dimensiune infinită pentru că nu există așa ceva. Trebuie, de asemenea, să fie liberă de orice schimbare a calității ei, căci toate celelalte feluri de schimbare presupun mișcare."**[19]

Atât Aristotel cât şi neoplatonicii presupun un anume fel de continuitate între lume şi Dumnezeu. Desigur nu este vorba despre o cantitate spaţială deoarece chiar şi pentru Aristotel, Suprema Inteligenţă şi Prima Cauză nu are dimensiuni şi deci nu poate fi spaţială.

Astfel, ideea de **„diastima"** între Dumnezeu şi creaţia Sa, total imposibilă pentru stoici, este practic de neconceput pentru Aristotel sau Plotin. Pentru Aristotel, Primul Mişcător sau Prima Cauză reprezintă în acelaşi timp şi Cauza Ultimă spre care se îndreaptă toate. Acum, însă ceea ce este mişcat este capabil de a fi altfel decât este de fapt, aşa încât dacă modul său real de existenţă este tipul iniţial de mişcare locală, atunci în măsura în care este subiect de schimbare, este capabil de a fi altfel cu privire la loc chiar dacă nu cu privire la substanţă. Mişcătorul Nemişcat, pe de altă parte, nu are probabilitate, nu este subiect nici pentru o minimă schimbare (mişcare spaţială circulară) întrucât aceasta este cea care îi dă viaţă. De aceea ea există din necesitate, existenţa ei este benefică şi, în general, este un principiu al mişcării. De un asemenea principiu depinde întreg universul fizic.[20]

Până în acest moment Sfântul Grigorie de Nyssa ar putea fi de acord cu Aristotel. Dar nici el nu merge destul de departe atât în direcţia unei totale transcendenţe cât şi a unei transcendenţe temporale, care poate fi implicată în ceea ce spune el, dar nu este definitiv elaborată.

Pentru Aristotel înţelepciunea este o cunoaştere a primelor cauze, acesta fiind şi scopul sau intenţia metafizicii sale. Cu cât cunoaşterea cuiva este mai vastă cu atât este mai înţeleaptă, afirmă marele filosof antic.[21] **„Cele ce sunt mai cunoscute sunt în primul rând principiile şi cauzele căci prin şi de la ele acele alte lucruri sunt cunoscute şi nu ele însele prin particularităţile lor. Cea mai autoritară ştiinţă guvernând autoritar asupra subsidiarului, este cea care cunoaşte în ce scop are loc fiecare act adică tocmai Cauza finală, binele în fiecare caz în parte, şi în general, acel «summum bonum», în natură ca întreg ."**[22]

Astfel pentru Aristotel, Prima şi Ultima Cauză, Binele Suprem este bine încadrat în sfera cunoaşterii umane şi nu există nici o **„diastima"** sau interval între mintea cunoscătoare şi Binele Suprem atât din punct de vedere epistemologic cât şi ontologic. Pentru Aristotel filosofia, cunoaşterea lui **„a fi atât cât a fi"** este în primul rând o căutare intelectuală căci obiectul disciplinei ştiinţifice se numeşte filosofie sau metafizică. Căutarea acestei cunoaşteri de **„a fi cât a fi"** continuă, pentru Aristotel, prin principiile sau legile Contradicţiei sau Mijlocului Exclus şi nu conform Sfântului Grigorie de Nyssa prin viaţa virtuoasă sau virtute.[23]

Plotin, de asemenea, presupune o continuitate fundamentală între Dumnezeu şi creaţia Sa. Platon a lăsat problema clar nerezolvată, însă pentru Platon Dumnezeu aparţine integral adevăratei lumi a

ideilor, care poate fi cunoscută prin cunoaşterea matematică şi logică ca fiind distinctă de cunoaşterea logică.[24] Lumea inteligibilă, pentru Platon, este o existenţă vie, perfectă, veşnică şi singurul univers adevărat, care are o existenţă adevărată. Cosmosul noetic sau universul inteligibil devine astfel **„al doilea Dumnezeu"**[25] şi constituie de asemenea, sufletul trupului care este lumea sensibilă, formând principiul său de mişcare ca şi de inteligibilitate. Lumea inteligibilă şi lumea sensibilă constituie împreună un univers şi nu două,[26] alcătuit din **„pe de o parte un model inteligibil şi neschimbat şi pe de alta o copie vizibilă şi schimbătoare a lui."**[27] Platon, de fapt, adaugă acestui univers un al treilea element şi anume **„receptaculul"**[28] pentru lumea ce urmează să vină, numită spaţiu.

Dar nu este clar dacă acest **„al doilea Dumnezeu"** care este universul se continuă cu primul Dumnezeu sau nu. Această problemă a relaţiei cu Cel Unul sau Nousul a fost rezolvată doar în Alexandria de către Filon şi Plotin în două moduri diferite. Filon rezolvă problema spunând că Cel Singur a fost Singur înainte de crearea lumii ideilor. Prima cauză este dincolo de orice virtute şi cunoaştere şi chiar dincolo de bine şi frumos.[29] Aici ne aflăm clar în domeniul Scripturii ebraice, iar Filon nu-l interpretează pe Platon ci pe Moise. Plotin la rândul său respinge soluţia filoniană şi avansează una proprie. În a cincea Enneadă el spune clar: **„este necesar atunci, că dacă Cel Unul existând nemişcat să aibă un al doilea ca el, primul neputând subzista înclinat către ultimul, nici nu-l vrea şi nici nu se îndreaptă către el. Cum deci? Cum să concepem noi pe ultimul rămânând în jurul primului? Ca o emancipare (strălucire, radiere) din el, aşa cum soarele menţine în jurul său lumina radiind din el, care este veşnic generată de el. Şi toate lucrurile care au existenţă, cât timp există din necesitate, emană în jurul lor din esenţă spre exterior, din puterea prezentă în ele, un ipostas care se mişcă spre exterior, fiind ceva ca un fel de imagine a arhetipului din care se revarsă, aşa cum focul, de exemplu, emană căldură în jurul său. Şi zăpada la fel, nu păstrează răceala prin sine însuşi. Cele mai bune exemple sunt obiectele înmiresmate căci atâta timp cât ele există, ceva se revarsă din ele şi este perceput oriunde ar fi ele prezente."**[30]

Soluţia lui Plotin la îndelung discutata problemă între Cel Unul şi Cei Mulţi este una relativ simplă. Ei sunt o emanaţie, circumradiaţie sau strălucire, o proprietate nu exclusiv a lui Dumnezeu ci împărţită în mod egal de toate existenţele create. Pentru Plotin, Dumnezeu şi cosmosul sunt în totalitate continue, precum soarele şi lumina sa, focul şi căldura sa, zăpada şi frigul ei. Întreaga existenţă, Dumnezeu şi universul, constituie o înlănţuire continuă. **„A doua Existenţă"** a lui Plotin, **„Nous"**-ul este acelaşi cu **„lumea inteligibilă"** a lui Platon. Se poate astfel observa foarte clar o diferenţă de abordare între iudeul Filon şi iudeo-elenistul Plotin.

În acest moment Sfântul Grigorie de Nyssa, credincios tradiţiei iudeo-elenistică dintre Cel Unul şi Cei Mulţi şi adoptă soluţia iudai-

că a discontinuităţii. Dintre diferitele soluţii elenistice — cele ale lui Platon, Aristotel şi cea a stoicilor, Sfântul Grigorie de Nyssa nu va alege nici una. Moise este aici autoritatea în materie atât pentru Sfântul Grigorie de Nyssa cât şi pentru Filon din Alexandria.

Nu putem fi de acord aici cu părintele Roger Leys[31] care susţine că Sfântul Grigorie de Nyssa urmează mai degrabă pe Platon decât pe Aristotel, în concepţia sa despre relaţia dintre Dumnezeu şi lume. Conceptul de **„diastima"** dintre Dumnezeu şi creaţia Sa care este baza transcendenţei lui Dumnezeu, reprezentând un concept specific tradiţiei iudeo-creştine, este de fapt termneul de control pentru Sfântul Grigorie, şi nu Platon sau Aristotel, iar cu atât mai puţin stoicii sau neoplatonicii.

IV. **„Diastima"** ca extensiune în timp

Folosirea conceptului de **„diastima"** a fost studiată în anumite detalii de către Paul Dandelot[32] care lasă cuvântul netradus, şi afirmă că **„cineva ar fi tentat să-l traducă prin spaţiu, timp sau măsură, cum pare să indice contextul. Ceea ce înseamnă că de fapt cuprinde toate caracteristicile pe care inteligenţa le înţelege în existenţa creată, dar care sunt recunoscute a fi absente în Dumnezeu"**[33]. Hans Urs von Balthasar şi Jean Danielou l-au tradus în limba franceză prin **„spaţialitate"** dar acesta are tot un sens limitat.

Conceptul de **„diastima"** la Sfântul Grigorie de Nyssa pare aşa de îndrăzneţ original încât trebuie să fim atenţi să nu-l asimilăm în categoria altor gânditori. Pentru el **„diastima"** este strâns legată de mişcare şi schimbare. O traducere precum **„a sta deoparte"** dă impresia de a fi static, în timp ce pentru Sfântul Grigorie de Nyssa este imposibil ca creaţia să fie statică în afară de moarte şi nefiinţă. Totul este în mişcare, totul este în schimbare, aceasta fiind însăşi esenţa creaţiei.

Creaţia este un proces ordonat în spaţiu şi în timp, o ordine şi o succesiune, călătorind prin extensiune prin viaţă de la ceva la altceva.[34] Este o mişcare de la origine la perfecţiune, de la **„arche"** la **„telos"** şi un **„hodos"** care trece de la început la sfârşit. Constituie astfel nu doar o extensiune în spaţiu ci şi în timp. Dar ce este timpul la urma urmei? Este intervalul dintre început şi sfârşit sau dintre iniţiere şi perfecţiune. Acest interval este o caracteristică specifică a creaţiei, total absentă în Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa nu precupeţeşte nici un efort în a face această distincţie în disputa lui contra lui Eunomie, căci miezul (centrul) controversei eunomiene este tocmai faptul că Fiul are un început şi de aceea El nu poate fi Dumnezeu. Dintru început Sfântul Grigorie de Nyssa combate poziţia lui Eunomie cum că a doua Persoană a Sfintei Treimi are un început şi încearcă să impună învăţătura Bisericii că Iisus Hristos este începutul tuturor lucrurilor. Cu această intenţie el defineşte clar linia de demarcaţie dintre natura creată şi cea necreată.[35]

V. **Cele trei aspecte ale conceptului de „diastima"**

a) **Absența „diastimei" în Creator** este primul temei al incomprehensibilității Sale și chiar al transcendenței Sale. Sfântul Grigorie de Nyssa posedă o foarte modernă epistemologie, anume aceea că întreaga cunoaștere umană trebuie să vină prin simțuri. Chiar și Platon afirmă cunoașterea sensibilă dar în esență nu are încredere în ea. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa pe de altă parte, cunoașterea sensibilă este cea pe care este clădit restul cunoașterii.[36] În acest context el a fost cu siguranță influențat de Aristotel și de stoici în revizuirea punctului de vedere asupra lui Platon. Este posibil să fi intervenit și influența lui Straton de Lampsacum, conducător al școlii peripatetice între 287—269 î.Hr., care nega orice distincție între rațiune și simțuri.[37] Sfântul Grigorie de Nyssa realizează o evaluare mai degrabă superioară în legătură cu percepția simțuală, considerată drept un dar prețios al lui Dumnezeu. Dar nici cunoașterea simțuală, nici **„epinoia"** sau descoperirile conceptuale ale adevărului bazate pe cunoașterea simțuală, nu pot conduce la cunoașterea ființei lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu este un **„obiect"** care să facă impresie asupra simțurilor. Deci natura neextinsă a lui Dumnezeu nu este un **„obiect"** în universul exterior și extins, deschis simțurilor noastre.[38] **„Theoria kataleptike"** sau viziunea comprehensibilă nu poate pătrunde ființa lui Dumnezeu, fiindcă doar obiectele în universul diastematic al spațiului și timpului pot să-și permită **„phantasia kataleptike"** — apariția directă în fața minții — care este baza sau **„categoria"** pentru **„theoria kataleptike"**. Astfel creația diastimatică nu își poate depăși limitele prin acțiunile propriei sale minți.

Absența **„diastemică"** în Dumnezeu este strâns legată de triadologia și hristologia Sfântului Grigorie de Nyssa.

b) **Creația ca „diastima"**. Se poate spune că credința întreagă este **„diastima"** sau extensiune în timp și spațiu. Această creație este deschisă cunoașterii omului. Dar totul în ea este în mișcare și schimbare, nimic din ea nu este constant, permanent sau neschimbat. Este o curgere constantă. Sunt două feluri de mișcări prima, din loc în loc, și a doua internă în fiecare obiect. Ambele aceste mișcări au loc în curgerea timpului, Sfântul Grigorie de Nyssa dă exemplul planetelor ca o ilustrare a primului fel de schimbare, și trupul uman ca exemplu de schimbare interioară.

Elementele mișcării (kinesis) și cele ale schimbării (trope) constituie astfel domenii de diferențiere între natura creată și cea necreată. În cazul naturii create totul este în mișcare, schimbare, modificare, iar ceea ce privește Creatorul este starea de nemișcare și identitate. Sfântul Grigorie de Nyssa spune în **„Despre crearea omului"** că: **„Mișcarea (kinesis) nu este concepută doar ca schimbare de loc (tropike metastasis) ci trebuie înțeleasă și ca schimbare (trope) și modificare (alloiosis) natura nemișcată, pe de altă parte, nu admite nici o mișcare de modificare... cea care este înclinată să miște sau să schimbe, n-ar mai putea fi natură divină."**[39]

Mișcarea ciclică a celor patru elemente care constituie universul, unul în celălalt, este o idee specifică stoicismului — am putea spune chiar o **„idee științifică"** în timpul Sfântului Grigorie de Nyssa. Chiar și ideea că întreaga creație materială este implicată într-o schimbare continuă poate fi urmărită la început la Crispus sau Panaețiu, iar Marcus Aurelius a fost cel care a afirmat că **„totul se schimbă (panta tropai)."**[40]

Dar Sfântul Grigorie de Nyssa dezvoltă și mai mult această idee legând existența creată și schimbarea în mod inseparabil. Pentru stoici, schimbabilitatea este o caracteristică doar a lumii sensibile în timp ce pentru Sfântul Grigorie de Nyssa schimbarea se aplică chiar și lumii inteligibile. A fi creat înseamnă a veni întru ființă printr-un proces de schimbare, de la **„neființă"** la **„devenire"** proces care își are originea în schimbare și își continuă existența doar prin schimbare.

Astfel termenii de **„diastima"** și **„trope"** sunt inseparabili ca și caracteristici ale existenței create. Tot ceea ce există în creație provine din neființă și se mișcă constant spre ființă: **„Toate ființele care au un început și un sfârșit în existență încep în neființă și se sfârșesc în neființă."**[41] Existența diastemică nu este niciodată statică, ci schimbarea și efemeritatea sunt astfel simptomele creației. Ființa moare în fiecare moment. Nici o ființă creată nu-și are existența în ea însăși. **„Dar lucrurile care apar în înțelegerea noastră sunt acelea care pot fi înțelese doar ca extinse într-un mod diastematic (en diastematikei tini paratasei theoreisthai) sau concepute ca având spațialitate locală, iar în perspectiva noastră apar ca închise într-un început și un sfârșit, atâta timp cât existența fiecărei ființe este limitată de ambele părți ale neființei."**[42]

De fapt moartea, așa cum am subliniat, are loc în fiecare moment. Aici nu este nici un prezent ci doar acel moment trecător care este de fapt punctul de intersecție între un viitor care nu este încă și un trecut care nu mai este, cel care este dincolo de mișcarea cea din urmă.

„O dată ce moartea s-a amestecat cu natura umană, mortalitate a trecut la toate generațiile. De atunci ne naștem într-o viață a morții fiindcă într-un fel viața noastră a murit."[43]

Și mai elocvent este descrisă această viață moartă în lucrarea Sfântului Grigorie de Nyssa intitulată **„Dialog despre suflet și înviere"**: **„Cine nu cunoaște că natura umană se aseamănă cu un curs de apă, de la naștere la moarte, avansând într-o mișcare irezistibilă, iar când această mișcare încetează, atunci vine și sfârșitul existenței. Această mișcare (kinesis), oricum nu mai prezintă deplasarea de la un loc la altul (căci cum poate natura să iasă din sine însuși), este mai degrabă o înaintare prin modificare. Și modificarea, atâta timp cât ea există, nu poate rămâne niciodată în aceeași stare (căci cum poate fi modificat la fel?). Dar este precum flacăra unui muc de lumânare care pare să rămână mereu aceeași (deoarece neîntrerupta sa continuitate dă impresia că ar fi o unitate autoidentică), dar de**

fapt totdeauna se consumă în întregime şi niciodată nu rămâne aceeaşi (căci umezeală care se apropie de centrul flăcării este constant arsă şi transformată în fum şi izbucneşte în flăcări având un efect asupra mişcării flăcării asupra mişcării prin această putere schimbătoare, substratul sau combustibilul transformându-se în fum şi flacără) aşa de mult încât cineva atingând flacăra de două ori nu atinge de ambele dăţi aceeaşi flacără (aşa de repede este modificarea că nu rămâne până la a doua atingere), iar flacăra este mereu nouă şi fiind reînnoită, dispare în fiecare moment fără să rămână aceeaşi şi este generată altfel în fiecare moment. Astfel este situaţia şi cu natura trupurilor noastre. Afluxul naturii noastre şi efluxul ei prin intermediul procesului de schimbare a mişcării continuă permanent, şi când mişcarea se opreşte viaţa încetează şi ea. Atâta timp cât suntem în viaţă nu există oprire. Pe de o parte se umple, pe de alta se goleşte, iar combinaţia celor două procese susţine continua ei mişcare."[44]

Existenţa diastemică sau existenţa creată, este schimbare continuă, o succesiune de schimbări neîntrerupte. Schimbarea este baza ontologică a existenţei create, pentru că a devenit ceea ce este prin schimbare din ceea ce nu există. Aceasta se aplică lucrurilor şi la fel de mult şi oamenilor, ba chiar şi îngerilor care nu sunt scutiţi de necesitatea de a se schimba în mod constant. În măsura în care ei sunt creaţi şi au apărut din nimic, principiul se aplică întregii creaţii şi este clar exprimată în lucrarea Sfântului Grigorie de Nyssa intitulată **„Marea Cuvântare Catehetică"**, fiind afirmat nu doar ca o speculaţie filosofică personală ci ca o învăţătură transmisă prin tradiţia Sfinţilor Părinţi: **„Învăţătura pe care am primit-o prin tradiţie de la Sfinţii Părinţi (para ton Pateron diedexametha) este cam aşa: învăţătura nu este doar un fel de povestire mitică, ci una în care prin adevărata natură suntem conduşi şi credem. Perceperea (katanoesis) întregii existenţe create este una dublă, înţelegerea (theoria) ei fiind divizată în cele inteligibile şi cele sensibile. Nu este nimic între naturile lucrurilor existente care să cadă în afara acestei duble distincţii. Dar cele două prezintă mari diferenţe între ele astfel că sensibilul nu poate fi inclus în inteligibil şi nici viceversa — însă fiecare are caracteristici reciproce opuse... natura inteligibilă este ceva necorporal, impalpabil şi fără formă. Natura sensibilă, pe de altă parte, aşa după cum îi spune şi numele este limitată de percepţia care vine prin organele de simţ. Dar în acest foarte sensibil univers, în ciuda aparent considerabilei opoziţii reciproce între diferitele elemente care îl constituie, putem, de asemenea observa, dincolo de acest conflict o armonie a contrariilor produsă de Înţelepciunea Atotştiutoare. Astfel se ajunge la o simfonie reciprocă (sumphonia) a creaţiei în sine, opoziţia reciprocă a naturilor conducând la ruperea lanţului de înţelegere (ton tes sumpnoia heirmon). În acelaşi mod, între sensibil şi inteligibil are loc şi un fel de combinare şi amestecare prin înţelepciunea divină, aşa încât toţi se pot împărtăşi de bine într-un mod echitabil pentru ca nimeni să nu poată fi lipsit de participarea la natura superioară.**

Astfel în timp ce, pe de o parte, cel mai potrivit „loc" pentru natura inteligibilă este esenţa subtilă (lepte) şi uşor -mişcătoare (eukinetos), secţiunea supra-lumească (a creaţiei) având multe caracteristici cu strânsă afinitate la natura inteligibilă, aici are loc, pe de altă parte prin previziunea Celui Suprem un fel de combinaţie (sunanakrasis) a inteligibilului cu creaţia sensibilă, astfel încât în creaţie nimic nu poate fi pus deoparte (ca fiind fără valoare), după cum spune Apostolul, privat de participarea la Divinitate. Din acest motiv, în natura umană compusă din inteligibil şi sensibil, există un amestec (migma) cu natura divină, aşa cum ne învaţă cuvântul despre crearea lumii. Pentru că Dumnezeu, se spune, luând ţărâna pământului a modelat omul şi a insuflat viaţa în el prin suflarea gurii Sale în ceea ce a fost modelat, aşa încât pământescul să poată fi înălţat împreună cu divinul (suneparthele toe theioe to geinon) şi ca harul divin să poată pătrunde întregul univers ca o singură unitate de valoare egală, natura inferioară fiind amestecată cu cea supralumească."[45]

Aici este prezentat ca învăţătură oficială faptul că lumea sensibilă şi cea inteligibilă nu sunt două realităţi separate ci doar una singură, dar totalitatea acestei realităţi este separată de natura Creatorului printr-o **„diastima"** care nu poate fi trecută din partea creaţiei. Iar întregul creaţiei este supus schimbării inclusiv fiinţele îngereşti aşa cum Sfântul Grigorie de Nyssa continuă să spună în acelaşi capitol 6 din **„Marea Cuvântare Catehetică": „... Natura Necreată este incapabilă să admită mişcarea de schimbare, transformare şi modificare în timp ce tot ceea ce a venit la existenţă prin creaţie, are afinitate cu ceea ce nu a fost transformat prin puterea lui Dumnezeu în ceea ce există."**[46]

Astfel, ontologic vorbind diferenţa fundamentală între natura necreată şi cea creată poate fi rezumată după cum urmează:

1. Existenţa Creatorului este derivată de la sine, autogenerată, autosubzistentă şi nu depinde de nimic altceva. Creaţia nu are existenţă în ea însăşi. Începutul ei vine de la Dumnezeu, subzistând doar prin voinţa divină şi nu poate exista în sine însuşi, dar este permanent şi în fiecare moment recreată prin voinţa lui Dumnezeu de care depinde.

2. Existenţa lui Dumnezeu este perfect bună şi este perfecţiunea a tot ceea ce este bine. El este Bun nu doar prin participarea la alt bine, ci e Bun în Sine. Nu este nimic altceva mai bun în care Dumnezeu să poată să crească şi nici nu poate deveni mai prejos decât perfecţiunea a tot ceea ce e bun. Astfel El nu are nevoie de schimbare, întrucât creaţia este bună doar din cauză că voinţa care a creat-o este bună. Ea rămâne însă bună doar prin participarea la această voinţă. Este însă creată diastematic adică trebuie să parcurgă un drum de la început (arche) spre perfecţiune (telos), un proces care este susţinut şi infinit, adică se va mişca întotdeauna spre perfecţiunea lui Dumnezeu prin participare la energiile Sale dar infinitatea nu se va putea niciodată atinge prin adăugare la ceva finit. Ca ur-

mare schimbarea este caracteristica veşnică a creaţiei — eterna schimbare fie spre bine şi perfecţiunea a tot ceea ce este bun, care este adevărata viaţă, fie schimbarea spre opusul binelui spre nefiinţă sau moarte.[47]

c) **„Diastima" ca fundament al imposibilităţii de a cuprinde cu mintea**

Sfântul Grigorie de Nyssa n-a încetat niciodată să afirme că în natura umană n-ar fi o facultate adecvată, capabilă să înţeleagă pe deplin esenţa divină. El nu afirmă, cum încearcă unii cercetători să sugereze, că în timp ce Dumnezeu nu poate fi înţeles din punct de vedere intelectual, omul are un fel de capacitate intelectuală **„mistică"** prin care el poate percepe pe Dumnezeu, un mod de întâlnire existenţială cu temeiul existenţei noastre. De fapt toţi cei care au scris despre Sfântul Grigorie de Nyssa sunt unanimi în a accepta faptul că episcopul Nyssei este primul interpret sistematic al misticismului creştin.

Sfântul Grigorie de Nyssa trebuie înţeles în proprii săi termeni dar şi în termenii contextului intelectual şi spiritual în care a trăit dar şi ca unul pentru care categoriile aristoteliene şi platonice sunt la fel de importante ca şi cele stoice şi plotiniene sau cele filoniene şi pitagoreice. Insistenţa sa asupra incomprehensibilităţii lui Dumnezeu are unele elemente platonice dar ea vine mai mult dintr-o adâncă convingere născută din străduinţa de a cunoaşte totul. Pentru un om dăruit cu o minte strălucitoare şi prolifică precum cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, experienţa de a căuta să înţeleagă fiinţa lui Dumnezeu duce până la urmă la un fel de ameţeală (hilligia). Acesta nu este doar un simplu termen împrumutat de la Platon, care vorbeşte despre **„hilligia"** într-un sens cu totul opus.[48] La Platon multitudinea de obiecte sensibile face sufletul ameţit şi beat. La Sfântul Grigorie absenţa totală a sensibilului lasă sufletul într-un fel de ameţeală, făcându-l dornic de a pune piciorul pe un teren mai cunoscut. Căci **„diastima"** face imposibil pentru noi şi pentru îngeri a avea o concepţie sau percepţie directă a fiinţei lui Dumnezeu. Aşa după cum două nopţi cuprind o zi între ele, **„diastima"** cuprinde existenţele create de dinainte şi de după.[49] Timpul — spaţiu înconjoară creaţia ca o limită care nu poate fi trecută din interior. Noi putem urmări succesiunea (akolouthia) universului doar până la acea limită. Aici mintea trebuie să se oprească, căci Natura Necreată este dincolo de orice concepţie diastemică,[50] nu are început şi sfârşit şi nu este accesibilă dinăuntrul creaţiei nici pentru cugetătorul teologic nici pentru căutătorul mistic.

Mintea încearcă să pătrundă dincolo căci ea nu poate să rămână în delimitarea impusă de spaţiu-timp, deşi ştie că este limitată şi este fără odihnă în această închisoare a timp-spaţiului. Totuşi nu poate trece dincolo prin propriile puteri dar poate crede că aici se află **„Cel ce Există cu adevărat"** de la care ceea ce există îşi are existenţa şi de care depinde pentru continuitatea, existenţa ca şi pentru dobândirea

destinului său. După cum afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa în **„Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor"** nici chiar Sfântul Apostol, Pavel care a fost înălţat până la al treilea cer, nu a fost în stare să descrie foarte clar ceea ce a văzut: **„Căci aceste urcuşuri nu produc o percepţie clară şi distinctă şi o înţelegere a adevărului, (ou theorian te kai katalempsin enarge tes aletheras) ci numai simpla ascultare a vocii Celui Preaiubit, după cum îl numeşte Sfânta Scriptură, experienţa fiind caracterizată drept «auzire» nu ca şi cunoaştere prin înţelegere ci drept ceva ce mulţumeşte inima. Dacă Mireasa care a fost înălţată atât de mult, aşa cum de exemplu învăţăm despre marele Pavel că a fost prins în al treilea cer şi care în înţelepciunea sa nu a fost în stare să-l înţeleagă prea bine pe Cel Preaiubit, ce experienţă am putea noi trăi sau în ce stadiu ne-am putea noi recunoaşte a fi, care nici măcar nu am fost capabili de a ne apropia de limitele exterioare ale cunoaşterii lui Dumnezeu?"**[51]

Nu ar fi drept să-l acuzăm aici pe Sfântul Grigorie de Nyssa de a avea o viziune prea simplistă asupra capacităţii minţii umane. Este o realitate a experienţei noastre, chiar şi azi după 1600 de ani de progres după Sfântul Grigorie, că nu putem răspunde la întrebarea la care el a spus că nu există răspuns în cuvinte. Marele capadocian pune câteva probleme care ne îndeamnă la meditaţie şi arată că: **„oricare dintre noţiunile ce sunt ascunse, aşa încât căutăm să aflăm: Ce este fiinţa lui Dumnezeu? Ce a fost înainte de creaţie? Ce se află în afara fenomenelor? Care este necesitatea a ceea ce se întâmplă şi în ce măsură minţile curioase vor căuta răspuns la aceste întrebări — ştiu cum să încredinţeze aceste lucruri doar Sfântului Duh, care cunoaşte tainele adânci ale lui Dumnezeu, după cum spune Apostolul."**[52]

Recunoaşterea limitelor raţiunii umane nu este un fapt înjositor. Aceasta vrea doar să ne reamintească faptul că omul este o creatură, total dependentă de voinţa Creatorului Său. Dar Sfântul Grigorie de Nyssa nu subapreciază raţiunea umană ci îi acordă mari capacităţi de cunoaştere şi pricepere în cadrul lumii create. Oricum trebuie să recunoaştem ceea ce aparţine esenţei credinţei creştine, anume că fiinţa lui Dumnezeu nu poate constitui un obiect al gândirii noastre dar poate fi adorată şi preamărită ca perfecţiunea întregii existenţe şi a Binelui întreg. Intervalul dintre creaţie şi Creator este în primul rând ontologic şi nu spaţio-temporal, iar în al doilea rând epistemologic. De asemenea, nu putem nici să-l întruchipăm pe Dumnezeu ca pe un partener egal, nici nu-l putem cunoaşte ca pe un obiect. A aplica termenul de **„diastima"** şi acestui spaţiu dintre Creator şi creatură este astfel, într-o oarecare măsură o inducere în eroare, că el nu este distanţa dintre două puncte, unul la limita creaţiei, iar celălalt la limita lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu nu este infinit, El nu are limite. Creaţia este limitată şi are o limită. Ea poate să nu existe însă Dumnezeu nu este spaţial şi de aceea **„diastima"** între Creator şi creaţie nu poate fi concepută în sine în vreun termen spaţial. Este însă o **„diastima"** între Creatorul nediastatic şi creaţia diastatică şi extinsă. Noi nu putem concepe o imagine mentală a unei asemenea

distanțe dar ea există totuși în existența noastră. **„Diastima"** între Creator și creație la Sfântul Grigorie de Nyssa are o altă particularitate unică în felul ei, anume că este un interval într-un singur sens. Din perspectiva lui Dumnezeu nu există nici un fel de interval. Întreaga creație îi este imediat prezentă în toată extensiunea ei spațială și temporală. Întreg spațiul și timpul au venit la existență deodată și sunt împreună în deplinătatea lor totdeauna prezente **„la Dumnezeu"** sau **„în Dumnezeu"** prin **„neașteptata (adiastatos), necantitativa (aposos), necircumcisa (aperigraptos) putere (a lui Dumnezeu), având în sine toate timpurile și tot ce este în ele și depășind prin eternitatea sa, nedefinita extensiune a timpurilor...**"[53]

Sfântul Grigorie de Nyssa arată chiar mai clar în **„Comentariu la titlurile Psalmilor"** (cap. XIII, partea a doua): **„Prin aceste (Scripturi) învățăm că la Dumnezeu nimic nu este în viitor sau în trecut ci toate sunt imediat prezente."**[54] Sau din nou în **„Despre crearea omului"** (sfârșitul cap. XVI): **„Pentru puterea lui Dumnezeu nu este nimic care a trecut și nimic care încă s-a produs, ci chiar ceva care este așteptat să se petreacă mai târziu la fel ca și ceva care este prezent în mod egal prinse de puterea Sa atotcuprinzătoare."**[55]

Se cuvine să pătrundem această idee atât intelectual cât și spiritual, de altfel o idee de bază a Sfântului Grigorie ce explică de ce **„diastima"** dintre Dumnezeu și creație are un sens unic. **„În natura divină puterea efectivă concurează cu voința decretivă, iar voința devine măsura puterii lui Dumnezeu, căci puterea este înțelepciune. Iar caracteristica specifică înțelepciunii este de a nu fi ignorat niciodată în ceea ce privește devenirea unui lucru. Astfel puterea efectivă devine complet armonizată cu cunoașterea. Când Dumnezeu a știut că se cuvine ca ființele să vină la existență, împreună cu acea cunoaștere a condus de asemenea puterea de a realiza existența — ființelor care imediat a dus cele concepute la realizarea operativă dar aici nu este un timp care ar fi intervenit între cunoaștere și realizarea ei ci simultan și fără un interval de timp în concordanță cu voința, este arătată și lucrarea care este voință. În acest fel voința este puterea efectivă, astfel atunci când El vrea ca universul să vină la existență, aceeași voință care e concepută primește oportunitatea de a fi efectiv cunoscută, după cum cu totul și simultan universul este conceput simultan cu creația sa de către Dumnezeu — voința, înțelepciunea, puterea efectivă și ființa ființelor fiind învecinate."**[56]

În acest citat Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă foarte clar că creația în sine are un **„arche"**, un **„telos"** și un interval de timp între sine și Dumnezeu, însă doar din perspectiva acelor ființe care fac parte din creație căci Dumnezeu Însuși, începutul, sfârșitul și intervalul dintre ele sunt imediat prezente. Astfel din punct de vedere al lui Dumnezeu nu există o **„diastima"** între Sine și creație ci **„diastima"** este experimentată din interiorul creației atât ca extensie în timp și spațiu cât și ca un spațiu intermediar între El și creație.[57] Luând cuvintele de început din cartea Genezei **„La început a făcut**

Dumnezeu cerul şi pământul" (1, 1), Sfântul Grigorie de Nyssa dezvoltă această idee a simultaneităţii întregii creaţii, trecut, prezent şi viitor. Una din versiunile greceşti ale Vechiului Testament (pe care Origen a inclus-o în Hexapla) a fost traducerea lui Aquila, care traduce ebraicul **„bereşit"** din Geneză, 1, 1 prin **„enkephalaioe"** mai degrabă decât prin **„arche"** din celelalte versiuni greceşti. Sfântul Grigorie de Nyssa preia în principiu această traducere a lui Aquila înţelegând că tot cerul şi pământul în integralitatea spaţiului şi timpului au fost simultan create de Dumnezeu la început.[58] **„Deoarece Profetul (Moise) face din cartea Genezei o introducere la cunoaşterea lui Dumnezeu, scopul lui Moise este acela de a-i conduce de mână pe cei care sunt înrobiţi de cunoaşterea sensibilă sau cunoaşterea vizuală care este limitată la cer şi pământ; care cer şi pământ ca cele ce conţin toate fiinţele existente, Cuvântul numeşte ultimul dintre aceste lucruri care poate fi cunoscut prin percepţia sensibilă astfel încât spunând că purtătorul însuşi a primit existenţa prin Dumnezeu a făcut totul deodată, întreaga existenţă spune «la început» adică chiar de la început Dumnezeu a creat cerul şi pământul. „Arche" şi „Kephalaion" înseamnă acelaşi lucru pentru că amândouă cuvintele înseamnă „toate deodată". „En kephalaio" indică faptul că universul a ajuns să fie colectiv în timp ce „en arche" indică „într-un moment" fără spaţiu; căci „arche" este străin de orice noţiune diastematică. Precum punctul este începutul (arche) liniei şi atomul începutul materiei, instantaneu (to akares) este începutul extensiei temporale. Astfel puterea instantanee a bazei creaţiei prin puterea inefabilă a lui Dumnezeu este numită de Moise „arche" adică „kephalaion", în care întreg universul se spune că este constituit."**[59]

Ar trebui reamintit faptul că Sfântul Grigorie de Nyssa a fost prea subtil pentru un gânditor creştin ca să conceapă cerul în termeni spaţiali. Pentru el cerul în Sfânta Scriptură, de obicei înseamnă limita sau orizontul cunoaşterii umane, limita a ceea ce este accesibil simţurilor noastre sau, ceea ce există dincolo de această limită. Astfel spunând **„La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul** (Geneză 1,1), Moise vrea să arate potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, că toate fiinţele create în întreaga creaţie a timpului şi spaţiului, simultan au venit la existenţă din mâna lui Dumnezeu.

„Toate potenţialele, cauzele şi puterile efective ale tuturor existenţelor Dumnezeu le-a lăsat ca bază comună şi instantanee. Şi în mişcarea anterioară a acelei prime voinţe sunt concomitente în fiinţa tuturor existenţelor: cer, eter, stele, foc, aer, mare, pământ, animale, plante, toate care sunt simultane înaintea ochilor lui Dumnezeu. A Lui care prin Cuvântul puterii Sale le aduce la lumină, a Lui despre care profetul Moise afirmă că: «ştie toate lucrurile chiar înainte de a veni întru fiinţă» (Dan. 13, 42).[60]

Asist. Univ. Dr. MARIUS TELEA

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. J.D. Mansi, **Amplissima collectio,** Paris-Leipzig, 1902, tom XIII, col. 293.
2. Jean Danielou, **L'etre et le temps,** Leiden, 1970, p. 10.
3. Hans Urs von Balthasar, **Presence et pensee, Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse,** Paris, 1942, p. 13.
4. **Ibidem,** p. 14.
5. **Ibidem,** p. 17.
6. Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, **Patrologie,** Sfânta Mânăstire Dervent, 1999, p. 114.
7. H. Diels, **Fragmente der Vorsokratiker,** ediţia a IV-a, Berlin, 1922, p. 335.
8. A se vedea H. G. Liddel & R. Scott, **A Greek-English Lexikon,** ediţie nouă revăzută şi adăugită de Sir Henry Stuart Jones şi colaboratorii, Oxford, The Clarendon Press, 1940, p. 115.
9. A se vedea **Stoicum Veterum Fragmenta,** ediţia J. von Armin, Leipzig, 1903, vol. 1, p. 26, vol. 2, p. 164 ş.u.
10. P.G. 18, col. 557B.
11. P.G. 26, col. 729A. A se vedea **Creeds, Councils and Controversies,** ediţia J. Stevenson, Londra, S.P.C.K., 1972, p. 23. Pentru utilizarea obişnuită a termenului **„diastima"** la Sfântul Atanasie cel Mare, se va vedea **De incarnatione Verbi,** cap. 26, aliniatele 15 şi 29, Oxford text, 1971. În ambele înseamnă intervalul de timp dintre moartea şi învierea lui Iisus Hristos.
12. **Creeds, Councils and Controversies,** p. 24.
13. **De Spiritu Sancto** 59, P.G. 32, Col. 117B. Vezi, de asemenea, P.G. 29, col. 596B.
14. Sfântul Chiril al Alexandriei, **Homiliae Diversae** 4, P.G. 77, col. 994C.
15. **Stoicum Veterum Fragmenta,** vol. II, p. 258.
16. **Ibidem,** vol. I, p. 157.
17. **Ibidem,** p. 532.
18. Sf. Grigorie de Nyssa, **De Beatitudinibus,** P.G. 44, col. 1269AB.
19. Aristotel, **Metafizica,** cartea a VII-a, Londra, 1970, p. 347.
20. **Ibidem,** p. 345—346.
21. **Ibidem,** p. 54.
22. **Ibidem,** p. 54—55.
23. **Ibidem,** p. 119.
24. A se vedea Platon, **Timé,** 28, 29, traducere şi note de E. Chambry, Editura Flammarion, Paris, 1969, p. 72.
25. **Ibidem,** 34 b, p. 75.
26. **Ibidem,** 31 b, p. 73.
27. **Ibidem,** 48 e; 49 a, p. 86.
28. **Ibidem,** 49; 50; 51, p. 86—88.
29. Filon din Alexandria, **De opificio mundi,** 8, 23.
30. Plotin, **Enneadele,** Faber, Londra, 1969, p. 374.
31. Roger Leys, **L'image de Dieu chez St. Gregoire de Nysse. Es-**

quisse d'une doctrine, Paris, 1951, p. 39.

32. **La Doctrine du „diastema" chez Saint Gregoire de Nysse,** Louvain, 1960, p. 81.

33. **Ibidem,** p. 83.

34. Sfântul Grigorie de Nyssa, **Contra Eunomium,** 2, P.G. 45, col. 933B.

35. **Ibidem,** col. 341BC.

36. J. Weiswurm, **The Nature of Human Knowledge According To Saint Gregory of Nyssa,** Washington, 1952, p. 83.

37. Sfântul Grigorie de Nyssa, **op. cit.,** p. 115.

38. A se vedea J. Bayer, **Gregors von Nyssa Gottesbegriff,** Giessen, 1935, p. 38.

39. Sfântul Grigorie de Nyssa, **De opificio hominis,** P.G. 44, col. 129C — 132A.

40. Jean Danielou, **op. cit.,** p. 115.

41. Sfântul Grigorie de Nyssa, **Contra Eunomium** 2, P.G. 45, col. 1104D.

42. **Ibidem.**

43. Idem, **In Canticum Canticorum,** 12, P.G. 44, col. 1021D.

44. Idem, **De Anima et Resurrectione** 6, P.G. 46, col. 463A.

45. Idem, **Oratio Catehetica Magna,** 6, P.G. 45, col. 2B—28A.

46. **Ibidem,** col. 28CD.

47. Idem, **In Ecclesiastem** 7, P.G. 45, col. 729A—732D.

48. **„Hilligia"** este un termen de origine platonică. Roger Leys discută în amănunt despre acesta în lucrarea sa menţionată la nota 31, p. 29—30. Concluzia este că gnoseologia Sfântului Grigorie de Nyssa nu este cu siguranţă platonică.

49. A se vedea Sfântul Grigorie de Nyssa, **Contra Eunomium** 3, P.G. 45, col. 820B.

50. **Ibidem** 1, col. 364D.

51. Idem, **In Canticum Canticorum** 5, P.G. 44, col. 860B.

52. Idem, **De vita Moysis,** P.G. 44, col. 357C. A se vedea şi P.G. 45, col. 936A şi P.G. 46, col. 121B.

53. Idem, **Contra Eunomium** 3, P.G. 45, col. 796A.

54. P.G. 44, col. 569B.

55. P.G. 44, col. 158D.

56. Idem, **In Hexaemeron,** P.G. 44, col. 69A.

57. Ar fi interesant să facem un studiu comparativ între conceptul gregorian de **„diastima"** şi sofisticatul concept hindu de **„maya".** Vom constata că sunt atât de multe chestiuni comune celor două idei dar sunt, de asemenea, şi multe caracteristici fundamental diferite.

58. P.G. 44, col. 69D.

59. **Ibidem,** col. 69D—72A.

60. **Ibidem,** col. 72B.

CALEA VIRTUŢII

Pedagogia Psaltirii în exegeza la Psalmi a Sfinţilor Vasile cel Mare şi Ambrozie al Mediolanului şi a Fericitului Augustin

Analizând universul poetic a Psalmilor lui David, Î.P.S. Sa Bartolomeu Anania, cercetător plin de râvnă şi cunoaştere, concluziona: „mâhnire, supărare, nostalgie, dor, durere, suferinţă, îndoială, deznădejde, nădejde, interogaţie, imputare, revoltă, umilinţă, lacrimă, căinţă, rugăciune, implorare, strigăt, speranţă, întâmpinare, regăsire, bucurie, jubilaţie, extaz... iată tot atâtea trepte din universul emoţional al psalmilor, ceea ce, pe lângă frumuseţea lor poetică, explică de ce au pătruns ei atât de adânc în sufletul omului."[1]

Străbătând asemenea unui fir roşu viaţa liturgică a comunităţii ecclesiale creştine ca şi viaţa liturgică personală a fiecărui creştin în parte, era firesc ca Psaltirea, numele atât de suav al cununei poeziei vetero-testamentare ca şi al poeziei universale în general, să preocupe parte din Părinţii Bisericii. Mari rugători, cu o viaţă ascetică bine orânduită, ceea ce face din ei până azi stâlpi şi temelie a adevărurilor despre Hristos-Dumnezeu, Părinţii Bisericii se vor fi bucurat mereu de împreună privegherea cu Psalmii, fie în spaţiul ritmului liturgic extern, fie în cel intim, intern, al rugăciunii personale. Sigur, ar fi greu de realizat o antologie a comentariilor la părţi din psalmi la Sfinţii Părinţi. Mai cu seamă că, în multe cazuri, rostirea lor duhovnicească purta în sine tensiunea poetică realizată prin limbaj psalmodic. Rosteau, împreună cu psalmistul: „Gata este inima mea, Dumnezeule, gata-mi este inima mea; întru slava mea cânta-voi şi-Ţi voi aduce laudă" (Ps. 107. 1). Trăind împreună cu psalmistul adânca conştiinţă că ei sunt, prin harul lui Dumnezeu, glasul lui Dumnezeu în mijlocul poporului celui ales al creştinilor, spunând şi ei: „Auzi-voi ce va grăi întru mine Domnul Dumnezeu" (Ps. 84, 8).

Pentru a înţelege mai bine ceea ce determină aşezarea Psalmilor în miez de Biserică rugătoare şi-n miez de priveghere găsim un argument cu totul deosebit la Sfântul Vasile cel Mare. El spune: „fiindcă Duhul Sfânt ştie că neamul omenesc este greu de îndemnat pe calea virtuţilor, din cauză că noi dispreţuim viaţa cea înaltă, ca unii care suntem înclinaţi întotdeauna către plăcere, ce face? El a împreunat laolaltă cu dogmele plăcerea cântului, pentru ca fără de ştirea noastră odată cu bucuria şi frumuseţea celor auzite să primim şi folosul care rezultă din cuvintele pe care le auzim. De altfel tot asemenea fac şi doctorii cei înţelepţi când au de dat oamenilor doctorii amare, căci ei le amestecă mai întâi cu mierea şi numai după aceasta le dau celor cari nu ar putea să le ia altfel."[2] Şi îndată ce arată impactul pe care psalmii cei cântaţi îl au asupra celor care sunt „prea copii încă, în ceea ce priveşte vârsta, ca şi cei cari sunt prea tineri în ceea ce priveşte bunele moravuri", în ceea ce priveşte cultivarea lor sufletească, Părintele Capadociei concluzionează: „psalmul este liniştea

sufletelor, răsplătitorul păcii, potolitorul gălăgiei şi valului gândurilor. El face să slăbească mânia sufletului şi înfrânează pornirea către patimi; este tovarăşul prieteniei, apropierea celor care stau departe, ca unul care împacă pe cei ce-şi poartă vrăjmăşie. (...). Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun: iubirea (...) Psalmul este alungătorul demonilor, aducătorul ajutătorului îngeresc, armă pentru teama de noapte, linişte pentru oboseala zilei; pavăza pruncilor, podoaba tinerilor, mângâierea bătrânilor, iar pentru femei una din cele mai potrivite podoabe (...). Început pentru începături, el este creştere pentru cei care progresează pe calea virtuţii şi sprijin pentru cei care merg pe calea desăvârşirii. Psalmul este vocea Bisericii; el înveseleşte sărbătorile şi face să se nască în inima omului dorul după Dumnezeu. Chiar şi din inimile de piatră psalmul stoarce lacrămi. El este o faptă îngerească, o trăire cerească, o mireasmă duhovnicească."[3]

Desigur că această introducere la Comentariul la Psalmi a Sfântului Vasile cel Mare constituie o excelentă pre-faţare a multora din ideile forţă legate de Psaltire. Deasa lor utilizare ca introducere la Psaltirile editate, cel puţin în limba română, arată neasemuita lor valoare în deschiderea gustului poporului evlavios pentru citirea şi asumarea Psaltirii.

Cartea aceasta a versului minunat se vădeşte aşadar de real folos în străbaterea „văii morţii" prin care trecem toţi până la obşteasca aşezare în Înviere. Că-i „început pentru începători" şi sprijin pe cale în această călătorie a virtuţilor ce este viaţa creştinului ne-o arată explicit şi Sf. Ambrozie cel care, în „Despre Apologia profetului David către Theodosius Augustus", comentând dar Psalmul 50 şi nu numai arată că: „... Sfinţii Domnului (cf. Ps. 29. 5) [sunt cei] care doresc din inimă o întrecere evlavioasă şi să alerge în cursa mântuirii (cf. II Tim. 4. 7); dacă cândva, din întâmplare, unii oameni au căzut mai mult din cauza slăbiciunii firii, decât din dorinţa de a săvârşi un păcat, ei se ridică iar mai [plini] de putere de a relua cursa; astfel se întăresc prin imboldul ruşinii pentru mai mari încercări, încât [unii] socotesc că nu doar că aceste căderi ale lor nu au prezentat un obstacol, ci chiar li se pare că acestea au înmulţit [pentru ei] imboldurile pentru a alerga mai repede. Aşadar dacă nu se opreşte cursa, pentru că alţi alergători au căzut, dacă efortul luptătorilor nu se diminuează iar lupta continuă fără greutate, ba chiar cei mai mulţi înving, după ce unul sau altul au căzut, graţie unei mai mari şanse; cu atât mai mult [acei oameni] care au pornit lupta pentru dobândirea pietăţii, nu trebuie să fie judecaţi după ruşinea căderii în păcat a unui singur om, pentru că, fericit este acel care va fi putut să se ridice iar, după căderea sa, căci a se înălţa după moarte este chiar şi datoria celor fericiţi (cf. Ps. 1. 5)[4]. Tot Sf. Ambrozie consemnează aceste rânduri despre lupta duhovnicească în Comentariul la Psalmul 118: „Cunoşti cazul vreunui alergător, al unuia singur care, coborând în arenă, pe pista de alergare, să fi disperat că nu va primi cununa pentru truda sa? Şi ţi s-a părut odios ca, după ce a obţinut victoria, să mai şi pretindă premiul? Nădejdea se naşte din străbaterea obsta-

colului care produce, la rândul său, încredere în primirea premiului, a răsplății. Fără frică, pentru că aceasta este rugăciunea dreptului și Domnul se bucură de astfel de rugăciuni! Dumnezeu Însuși se bucură când vede pe cel drept sporindu-și puterea obținută cu ajutorul unei conștiințe curate"[5]. Și aceasta o spunea Sfântul amvonului din Mediolanum discutând, dacă vreți, resorturile duhovnicești ale versetului: „Răsplătește robului Tău! Voi trăi și voi păzi poruncile Tale" (Ps. 118. 17).

Că zbaterea aceasta este una ce ține de starea noastră cea dinlăuntru, racordată prin har la lumea restaurată în Hristos, Fericitul Augustin o exprimă astfel comentând Psalmul 4. 8: „Pus-ai bucurie în inima mea.": „Fiecare dintre noi vrea să obțină de la Dumnezeu bunuri după pofta inimii sale, mai greu însă dintre bunurile lăuntrice, acelea care privesc pe omul cel duhovnicesc și care singure sunt demne de dorința noastră. „Pus-ai bucurie în inima mea". Nu trebuie să căutăm bucuria în cele din afară; o fac poate numai cei împietriți la inimă, aceia care iubesc vanitatea și caută mereu minciuna. Caută în tine, acolo unde este pecetea luminii dăruite de Dumnezeu. Spune de altfel și Apostolul: Hristos se sălășluiește și locuiește în omul cel dinlăuntru, care vede adevărul, căci Iisus Însuși a zis: „Eu sunt Adevărul". Hristos grăia în Apostol când acesta scria: „Voi căutați o dovadă că Hristos vorbește în mine?" (II Cor. 13. 3). Aceasta nu se sălășluiește așadar în cele din afară cât în cele dinlăuntru în cele intime ale inimii, în acea cameră închisă, unde noi trebuie să ne rugăm. „Cu glasul meu către Domnul am strigat și M-a auzit". Unde te-a ascultat, auzindu-te? În cele dinlăuntru ale tale. Unde este locul în care El dăruiește harul Său? În cele dinlăuntru. Și unde te rogi acolo fi-vei ascultat și dăruit cu fericire"[6]. Că el, Fericitul din Tagaste, a înțeles aceasta ne-o arată rugăciunea plină de har din Confesiuni ce spunea: „Intrat-ai în cele ale mele și eu rămas-am afară, și-acolo Te căutam. Atinsu-m-ai și-acum mă topesc de dorință după pacea Ta pe care Tu mi-ai dat-o Acum. Și mâine. Și pentru veșnicie."[7]

Metafora căii — trecută în limbajul Triodului ca fiind „calea vârtuții" — este una ce revine constant în explicarea urcușului duhovnicesc al creștinului (bărbat și femeie deopotrivă, căci „virtutea femeii și a bărbatului este una singură, fiindcă atât crearea lor este deopotrivă de vrednică pentru amândoi, cât și răsplata pentru amândoi aceeași."[8] Pornind de la versetele 1—2 ale Psalmului 118, Sf. Ambrozie spunea: „Calea Ta, Doamne nu e o cale oarecare... Cine e fără de păcat? Sigur nu acela care călătorește pe o cale oarecare, ci numai acela care umblă în Hristos. El a fost Cel Care a zis: „Eu sunt Calea" (Ioan 14. 6). Nu cunoaște greșeală cel care călătorește pe această Cale, cu condiția să nu se îndepărteze, să nu se abată de la ea. Și Legea e o cale; și pentru aceasta e omul fără de păcat, câtă vreme continuă să umble în Legea Domnului. Nu înceta să o faci, dacă nu vrei să te afli lipsit de curăția lui! Nu te uita nici în stânga, nici în dreapta, pașii tăi să nu fie șovăielnici; nu fă popasuri înde-

lungi, nu pierde timpul aşteptând; Umblă! Umblă mereu fără să te laşi tulburat de aduceri aminte, dorind mereu ceea ce-ţi stă înainte, totul fiind întins la maximum; ştii premiul care te aşteaptă şi te face să te grăbeşti! Căci sfârşitul Legii e Hristos" (Rom. 10. 4).[9]

Opusul căii acesteia — care-L poartă în ea pe Hristos — este „calea necredincioşilor", a păcătoşilor. Despre aceasta Sf. Vasile cel Mare arată că este o cale ce ţine de „mersul repede al tuturor celor născuţi către sfârşitul lor" şi ea ţine de viaţa ce se cheltuieşte, „chiar dacă acest lucru scapă fără a fi observat de simţurile noastre". El adaugă: „Toţi oamenii ne găsim alergând pe un drum oarecare, fiecare din noi grăbindu-se cât se poate de repede spre sfârşitul lui. Pentru aceasta putem zice pe bună dreptate că suntem pe cale. Numai în felul acesta ia cineva cunoştinţă de viaţă. (...) Toate trec, toate rămân în urma ta. Ai văzut pe calea ta o plantă, iarbă, apă sau altceva demn de a fi privit. Bucuria ţi-a fost trecătoare, căci tu ai alergat mai departe. De te-ai întâlnit iarăşi cu stânci, cu văi, cu prăpăstii, cu pietre, cu arbori înalţi, cu fiare sălbatice, cu târâtoare, cu spini sau cu multe alte lucruri neplăcute, te-ai scârbit puţin timp, iar apoi le-ai părăsit pe toate. Astfel este şi viaţa: ea nu păstrează în continuu nici numai lucrurile plăcute, dar nici numai pe cele dureroase. Calea pe care umbli nu este a ta şi nici lucrurile pe care le ai nu sunt ale tale. Cu cei care umblă pe calea vieţii — călători — se întâmplă următorul lucru: nici măcar nu şi-a mişcat bine piciorul, căci cel ce vine după el i-a călcat pe urmă, iar după acesta vine al treilea şi aşa mai departe".[10]

Se descoperă astfel în Psalmi un ritm de urcuş duhovnicesc, un ritm al Căii. Că dintru început se insistă pe „umbletul cu Hristos" ne-o arată Fer. Augustin, cel care, comentând versetul dintâi al Psalmilor: „Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioşilor şi în calea păcătoşilor nu a stat şi pe scaunul hulitorilor n-a şezut" (Ps. 1. 1—2) identifica glasul lui Hristos ca glas al Bisericii, spunând: „Acest psalm ne vorbeşte despre persoana Domnului nostru Iisus Hristos, despre Cap şi despre mădulare. Capul născut din Maria, a murit şi a fost îngropat iar, mai apoi, a înviat, S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui unde mijloceşte pentru noi. Hristos este Capul nostru. Noi suntem mădularele Lui. Biserica întreagă, împrăştiată pe tot pământul este Trupul Său, al cărui Cap El este. Şi spunem aceasta nu doar despre credincioşii care trăiesc azi ci şi despre cei care vor vieţui în credinţă după noi, toţi, până la sfârşitul lumii, toţi făcând parte astfel din acest Trup al cărui Cap S-a înălţat la ceruri. Ştiu de-acum aşadar cine este Capul şi cine trupul: Capul este Hristos, trupul suntem noi. Pentru aceasta, dacă ştim să ascultăm glasul Său, trebuie să-L recunoaştem ca acela al Capului, noi fiind mădularele: pentru că toate câte Le-a suferit El le-am con-suferit şi noi în El, iar toate câte noi le suferim le con-pătimeşte şi El în noi. Dacă suferă capul, putem oare zice că nu suferă şi mâna? Sau,

dacă este în suferinţă piciorul au oare putem spune că nu este în suferinţă şi capul? Când vreun mădular al nostru are o durere oarecare, toate mădularele încearcă să ajute mădularul cel suferind. Când Hristos a suferit eram noi — omenitatea — cei care sufeream în El iar acum El este înălţat la cer şi şade de-a dreapta Tatălui. În toată vremea El suferă aşadar când Biserica Sa pătimeşte deşertăciunile ăstei lumi: încercările şi temerile care purifică, curăţind Biserica precum aurul în focul topitoarei se curăţeşte. Hristos uneşte deci întru El Trupul şi Capul, pentru aceea în glasul Lui noi îl recunoaştem şi pe al nostru şi în glasul nostru, El se recunoaşte. Să ascultăm acest Psalm (e vorba de Ps. 1) ascultându-l vorbind pe Însuşi Hristos.[11]

Aşadar, pedagogia Căii ţine întru sine pedagogia lui Hristos, Cel despre care (în Introducere la Ps. 54. 4), Fer. Augustin consemnează în limbaj de rugăciune şi psalmodie: „Doamne Iisuse Hristoase, Tu eşti Capul nostru. Prin mijlocirea dragostei noi suntem uniţi cu Tine; Tu eşti cu noi. Vorbeşte aşadar în noi, vorbeşte aşadar prin noi pentru ca şi noi să vorbim în Tine Cel Care împărăţeşti în veacul veacului".[12]

Taina Căii ţine într-ânsa ascunsă, precum perla în scoică-şi află odihna, taina cuvântului despre Adevăr. Dar un Adevăr ce ţine definitiv întru El taina Treimii. Pornind de la Psalmul 50 (50. 4), Sf. Ambrozie anunţând cuvintele: „mai vârtos mă spală de fărădelegea mea..." consemna: „cuvântul divin ne curăţeşte, mărturisirea noastră cât timp acela este auzit, cât timp aceasta este promisă; ne curăţeşte o bună gândire, o lucrare cinstită şi chiar folosul bunelor relaţii cu cineva. (Iacov 3. 13). Curăţit prin toate acestea, oricine se înalţă mai uşor şi de asemenea îşi ia mai repede într-însul minunăţia Duhului Sfânt. Apoi nu este destul să umezeşti o singură dată lâna, pentru ca să scânteieze în toată strălucirea purpurei preţioase, ci trebuie îmbobită mai întâi cu o vopsea obişnuită, apoi [folosind] de fiecare dată vopsele diferite, culoarea naturală [a lânii] este îndepărtată des şi este schimbată de mai multe ori în culori diferite; şi după aceea se aplică vopseaua cum [s-ar spune] într-o baie mai abundentă, ca să strălucească în splendoarea purpurei, mai desăvârşită şi mai adevărată. Deci, după cum pentru a vopsi trebuie mai multe cufundări, în baia de purpură, tot astfel pentru baia naşterii celei de-a doua (cf. Tit 3.5) este necesară o multitudine de iertări divine ca să fie spălată fărădelegea (Ps. 50.3). Astfel cel care este spălat mai vârtos de nedreptate, este curăţit de păcat (Ps. 50.4) şi el lasă la o parte această înclinaţie de a păcătui înrădăcinată în dorinţele sale şi uită [această] predispoziţie interioară. Şi el este bine spălat de nedreptate şi fărădelege — ce sunt mai grave, fiind curăţit de păcat — ceea ce este mai puţin grav.[13] El încerca să determine astfel ecuaţia duhovnicească în care se identifica marea forţă a „conştiinţei vinovate" (Apologia, IX.48), aceea care nu se poate restaura decât în unitatea desăvârşită a împreună-lucrării Bisericii. Psalmul este astfel determinant în reaşezarea în liturgicul

ecclesiei: „ne aducem aminte că în psalm nu se aude voce izolată a unei rugăciuni individuale ci aceea a tuturor acelora ce formează trupul lui Hristos. Şi cum toţi se află uniţi într-un singur trup, tot astfel vorbeşte un singur om. Poate că ei, în ei înşişi sunt nenumăraţi, dar în unitate unui singur sunet sunt unul singur. Şi acest trup unic, prin unicitate, este şi templu al lui Dumnezeu, după spusa Apostolului: „... pentru că sfânt este templul lui Dumnezeu care sunteţi voi". (I Cor 3.17.b) Voi, adică toţi aceia care cred în Hristos cu acea credinţă ce se revarsă în iubire. A crede în Hristos este, în fapt tot una cu a-L iubi. Câţi cred în acest mod sunt pietrele vii care edifică templul lui Dumnezeu; sunt lemnul cel nestricăcios al arcei mântuirii, pe care apele Potopului nu au reuşit să o scufunde. Şi în acest templu — înţelegând prin aceasta oamenii care-l alcătuiesc — Dumnezeu ascultă rugăciunea şi o împlineşte. A te ruga în templul lui Dumnezeu vrea să zică a te ruga în comuniune cu Biserica, în unitate trupului lui Hristos. Trupul lui Hristos este alcătuit din toţi credincioşii împrăştiaţi pe faţa pământului; ascultaţi pentru că se roagă în acest templu. Cine se roagă în comuniune cu Biserica — în care se împlineşte icoana templului celui vechi — se roagă în Duh şi în adevăr. În acest psalm („închina-mă-voi în sfânt Locaşul Tău..." Ps. 5.7. n.tr.), aşadar răsună glasul acestui templu."[14]

Pe Cale, aşadar, bornă de orientare rămâne edificiul material şi duhovnicesc al Bisericii cu cele ale eshatonului cuprinse în ea. Mântuitor. Vindecător. Psalmul cheamă un astfel de duh taumaturgic, în încercarea creştinului de a se vindeca de calea raţiunii subjugate căderii, cale despre care Sf. Vasile cel Mare spune că îl scoate pe om din viaţa pioasă. „Căile pe care putem merge sunt două. Fiecare dintre ele însă este potrivnică celeilalte. Una este largă şi încăpătoare, cealaltă strâmtă şi dureroasă. Şi doi sunt şi conducătorii, fiecare dintre ei căutând să întoarcă pe om către el. Calea cea netedă şi alunecoasă are un conducător înşelător, un demon viclean, care prin plăcere trage la pierzare pe cei ce o urmează. Calea ce aspră şi plină de urcuşuri are conducător, însă, un înger bun, care prin exerciţiile grele ale virtuţii duce pe cei ce o urmează la ţinta cea mai fericită. Atâta vreme cât fiecare dintre noi este încă copil, urmând ceea ce este plăcut în această viaţă, nu-şi face nicidecum din aceasta o moştenire pentru viitor. După ce a devenit însă bărbat în toată firea, după ce cu alte cuvinte a dobândit puterea de a judeca, simte cum viaţa lui este sfâşiată în două, căci se simte atras către virtute cât şi către răutate şi întorcându-şi adeseori privirea sufletului către fiecare dintre acestea, are putinţa să judece faţă în faţă atât calităţile binelui cât şi defectele răului. În viaţa păcătoşilor se oglindesc numai cele plăcute ale veacului acestuia, pe când în viaţa celor drepţi se oglindeşte dorul după bunurile viitoare. În viaţa celor ce au să se mântuiască pe cât de mare este dorul după bunurile viitoare, pe atât de pline sunt lucrurile cele prezente. În viaţa plină de plăceri şi de neînfrânare însă, nimeni nu se gândeşte la bucuria care va fi la urmă, căci toţi se gândesc numai la plăcerea prezentă. Astfel că, în

orice suflet se produce o tulburare, în urma căreia el este subjugat de judecata care şi-o face, căci atunci când doreşte cele veşnice el alege virtutea, iar când ţinteşte numai cele prezente preferă plăcerea.[15]

Iată dar două puncte ale schiţei pedagogice pe care învăţătura patristică ni le pune la îndemână pentru definirea căii. Ele se completează însă fericit cu ceea ce Sf. Ambrozie caută să lămurească comentând Ps. 118 v. 59: „Cugetat-am la căile Tale şi am întors picioarele mele la mărturiile Tale" arată: „Se pot da două lămuriri, după cum sunt şi căile asupra cărora s-a cugetat: acelea ale trecutului, sau acelea ale viitorului. Prima semnificaţie este aceasta: am scrutat calea trecutului meu, plină de căderi şi păcate; pentru aceasta, pentru a merita iertarea, am întors direcţia paşilor mei către mărturiile Tale. Adesea, în realitate, aceia care nu cunosc drumul urmează calea pavată cu lespezi şi bine trasată, pentru a ajunge acolo unde doresc să ajungă şi economisesc efortul lor, nefăcând ocolişuri care să-i poarte afară din parcurs. Dimpotrivă, dacă pretindem că suntem cunoscători, ştim cât de nesănătos este să o luăm pe scurtătură, îndată ce am lăsat în urmă direcţia principală, intrând într-o mare încurcătură, rătăcind într-un labirint de cărări care ne lasă la jumătatea drumului şi ne căim îndată pentru că am abandonat itinerarul. Ne întoarcem astfel la calea pe care am lăsat-o, dar am pierdut deja o grămadă de energie!

Dar este şi o semnificaţie de-a doua, şi aceasta este: am scrutat viaţa mea, dar nu aceea trecută, ci aceea viitoare pentru a gândi cum se cuvine la cele care vor veni şi pentru ca acestea să fie în concordanţă întreolaltă şi să nu fie născute numai decât din frică".[16]

Una din căi, Sfântul milanez o vede a fi meditaţia duhovnicească, pe care o socoteşte „loc de popas pentru sufletul tău şi mintea ta, când itinerarul în chestiune este calea care duce la cetatea cerească". „Şi trebuie să meditezi, cu atât mai mult cu cât nu toate căile duc acolo, la Ierusalimul cel din ceruri. Unele sunt căile ce duc spre nefericire, tocite de umbletul picioarelor şi folosite la maxim de diavol în furia trecerii pe-acolo cu ispitele sale; pentru aceasta capătul lor este mereu deschis către moarte. O, dar cât de curată şi cât de strălucitoare este calea care duce la Împărăţia lui Dumnezeu! (Cf. Matei 7, 14). De aceea când vrei să apuci pe calea care duce direct către Dumnezeu, trebuie să nu te uiţi înapoi, închizându-te şi reflectând întru tine. Poţi să nu te gândeşti la tine înainte de a te lăsa rătăcind stupid, începând a merge pe o cale care te atrage, pentru că este prea largă şi prea deschisă, dar care, cu toate acestea duce la iad? Iată de ce este importantă meditaţia înainte de a acţiona şi gândirea înainte de a vorbi: când o faptă este începută de la o reflecţie profundă atunci dă rezultate serioase".[17]

Să remarcăm că, o altă pagină patristică ambroziană, marchează unul din aspectele specifice simbolului biblic, încadrat la dimensiunea lexicului teologic la cuvântul „drum". După depărtarea în Ba-

bilon, drumul de întoarcere al exilaţilor către ţară dobândeşte o mare valoare simbolică. Această întoarcere înseamnă şi convertirea poporului la Dumnezeul său. Isaia îl îndeamnă pe Israel să pregătească această plecare, să înlăture toate piedicile văzute şi nevăzute care ar putea sta în calea eliberării. „Un glas striga în pustie gătiţi calea Domnului, drepte faceţi în loc neumblat cărările Dumnezeului nostru. Toată valea să se umple şi tot muntele şi dealul să se plece; Şi să fie cele strâmbe drepte şi cele colţuroase, căi netede (Isaia 40. 3—4 vezi şi Isaia 57. 14).[18] Acest text va marca şi icoana Sf. Ioan Botezătorul şi activitatea sa profetică (Matei 3. 3 ş.u.) iar în planul exegezei patristice întoarcerea din pribegie — către Hristos — trebuie să treacă printr-un deşert, căpătând astfel dimensiunile mistagogice ale unui deşert-convertor!

Sfântul Ambrozie, comentând versetul: „Lege pune mie, Doamne, calea îndreptărilor Tale, şi o voi păzi pururea" (Psalm 118. 33) arată: „Când un soldat începe marşul, nu el întocmeşte planul de bătaie, nu-şi alege el de unde să-şi înceapă drumul şi nici nu şi-l scurtează pe unde vrea, căci aceasta ar însemna pentru el fugă, dezertare. Ostaşul viteaz, dimpotrivă, primeşte de la conducătorul oastei (generalul!) parcursul de urmat. Îl respectă înaintând conform ordinelor primite. Dacă, de altfel, nu mărşăluiesc împreună cu cei care sunt soldaţi, asemeni lui şi nu urmează direcţia trasată, riscă să nu găsească ajutoarele şi proviziile pregătite în lungul drumului său. Dacă se aventurează pe alt parcurs, sigur nu va găsi mâncarea pentru soldaţi (pesmeţi) şi nici nu va ajunge la locul pregătit pentru odihna lui acolo unde comandantul oştirii a dat ordine pentru aşezarea taberei numai pentru acei soldaţi care l-au urmat şi nu s-au abătut nici la dreapta, nici la stânga din parcursul stabilit. În altă ordine de idei nu lipsesc forţele celor care urmează pe comandant. Şi aşa este drept, căci ele consolează ritmul marşului, preocupat nu atât de propria-i comoditate, cât mai ales ca toţi să ajungă la bun sfârşit, pe cât le stă cu putinţă. Pentru aceasta, generalul stabileşte anumite etape: un exerciţiu cu un drum de trei zile, pentru ca în a patra să se odihnească. Apoi preferă ca locuri de bază cetăţi aflate la distanţe de trei, patru sau mai multe zile, stabilite în funcţie de bogăţia lor în hrană, în apă, precum şi a schimburilor comerciale. În acest fel, marşul este dus la capăt fără eforturi şi oboseli excesive sau inutile, până se ajunge la acea cetate socotită a fi cea mai vrednică în a adăposti un rege în ea. Aici, în sfârşit, trupele obosite se bucură de un binecuvântat repaus.

Ei bine în acelaşi fel Se poartă şi Hristos cu aceia care alcătuiesc „trupa lui expediţională". Ba încă, El Insuşi este un comandant abil, care construieşte înţelept, un plan de marş pentru trupele Sale! De fapt, părinţii noştri au ieşit din pământul Egiptului parcurgând teritorii întinse. Chiar şi pentru ei fuseseră fixate mai multe etape, marcate prin opriri, până la intrarea în pământul făgăduit. Dumnezeu îi însoţea zi şi noapte: ziua în chipul unei coloane de nor (stâlp n.tr.) ce dă răcoarea poporului care parcurgea deşertul: noaptea un stâlp

de foc ce arăta calea şi împrăştia tenebrele, întunericul. (...), noi ştim că acea coloană avea o semnificaţie aparte. Sub acel simbol se ascundea taina veniri iDomnului Iisus, deasupra unui nor uşor, cum a zis profetul Isaia: „Iată, Domnul vine pe nor uşor şi ajunge în Egipt..." (Isaia 19. 1), aceasta semnificând pântecele Fecioarei Maria „nor" după naşterea ei, „uşor" după neatinsa ei feciorie. Şi tu trebuie să urmezi, duhovniceşte, planul de marş al norodului celui deşert, dacă vrei cu adevărat să ieşi din Egipt şi să-ţi sădeşti rădăcinile în pământul Sfânt pe care Dumnezeu ţi l-a făgăduit. Răsadul care are însă rădăcinile înlăuntrul tău (...) întărind prima etapă în creşterea sufletului tău (...) dacă nu vrei să pierzi — de la început — temelia credinţei în Hristos. Acel viteaz general, care într-un loc a dăruit mană poporului înfometat, într-altul a făcut să curgă apă din piatră seacă pentru a stâmpăra norodului setea, într-alt loc, iarăşi, a dat Legea. Şi când, cu o preamărită purtare de grijă, a dat poporului Său biruinţe, acesta, încurajat de prea multe daruri, atât de multe daruri, nu a simţit oboseala unui marş atât de lung. (...) Biserica are „itinerarul" său cu popasurile sale pentru odihnă (sărbătorile n.tr.). Acesta este o cale ce trebuie urmată, nu pentru o zi sau două sau pentru puţine luni, ci mereu, până la Sfârşit.[19]

Punctul final al trecerii — paşte prin care calea străbate pentru a ajunge la deplinătate este ţara pe care Sfântul Vasile cel Mare o denumeşte a fi „ţara celor vii, în care nu este noapte, nu este somn, imaginea morţii; în care nu este mâncare, nu este băutură, proptelele noastre; în care nu este boală, nu este durere, nu sunt spitale, nu sunt tribunale, nu este comerţ, nu sunt industrii, nu sunt bani, principiul răului, cauza războaielor, rădăcina vrăjmăşiei, ci ţara celor vii, nu a celor ce sunt morţi din cauza păcatului, ci a celor cari trăiesc viaţa cea adevărată în Iisus Hristos (...).[20]

Între metaforă şi pedagogie, icoana căii în viziune patristică se cade a fi mai adânc cercetată pentru a înţelege celelalte două aripi ale desăvârşirii creştine — adevărul şi viaţa, după trinomul împărătesc calea-adevărul-viaţa. Toate trăite cu bucuria pe care ţi-o dă certitudinea că „numai în Crucea lui Hristos găseşte viaţă orice om care moare".[21]

Pr. Asist. Univ. drd. CONSTANTIN NECULA

NOTE BIBLIOGRAFICE:

1. Anania, Bartolomeu Valeriu (...), Introducere la cartea Psalmilor, în vol. **„Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului şi Regelui David"**, Arhidiecezana Cluj, 1998, pg. 23 ca şi în vol.
Bartolomeu Valeriu Anania, **„Introducere în citirea Sfintei Scripturi"**, Cluj-Napoca, 2001, Ed. Renaşterea, pag. 45—62.
2. Sf. Vasile cel Mare, **„Comentar la Psalm"**, Izvoarele Ortodoxiei 2, Bucureşti, 1939, trad. Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, p. 24.
3. Sf. Vasile cel Mare, **op. cit.**, Comentar la Psalmul I, p. 25—26.

4. Sf. Ambrozie de Milano: **„Despre Apologia Profetului David către Theodosius Augustus"**, (I.6), cf. trad. lb. rom. Olga Suciu (în curs de apariţie la Ed. „Oastea Domnului" Sibiu).

5. Sf. Ambrozie de Milano: **„Viu va fi sufletul meu"**. Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 2000, p. 26—27, trad. Pr. Constantin Necula precum şi Sf. Ambrozie: **„Despre Pocăinţă"**, cap. II.8.

6. Fer. Augustin, **„Comentar la Psalmul 4.8 şi 33.8"**, trad. lb. rom., Pr. Constantin Necula, „Iisus Biruitorul" nr. 12 (206)/2000, p. 4.

7. Fer. Augustin, **„De Confessiones"**, (10.27), trad. în „Iisus Biruitorul" nr. 12(206)/2000, p. 4.

8. Cf. Sf. Vasile cel Mare, **op. cit.**, p. 30.

9. Sf. Ambrozie, **„Viu va fi sufletul meu"**, ed. cit., p. 23.

10. Sf. Vasile cel Mare, **op. cit.**, p. 34—35.

11. Fer. Augustin, **Introducere la Psalmul 62.2**, trad. lb. rom. Constantin Necula, „Iisus Biruitorul" nr. 6(200), p. 2.

12. Idem, **ibidem.**

13. Sf. Ambrozie, **Apologia...**, VIII. 43, cf. p. 20—21.

14. Fer. Augustin, **Comentar la Psalmul 130.1, trad.** lb. rom. „Iisus Biruitorul" 13/20—26.03.2000, p. 3.

15. Sf. Vasile cel Mare, **op. cit.**, p. 36—38.

16. Sf. Ambrozie **„Viu va fi sufletul meu"**, ed. cit., p. 102.

17. **Idem**, p. 53—54.

18. Cocagnac, Maurice; **Simbolurile biblice. Lexic teologic**, Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 98—102, cap. **„Drumurile Domnului pe Pământ"**.

19. Sf. Ambrozie, **op. cit.**, p. 35—38.

20. Sf. Vasile cel Mare, **op. cit.**, p. 310—311.

21. Sf. Ambrozie, **op. cit.**, p. 102.

CONTROVERSELE MARIOLOGICE

Maica Domnului constituie un subiect inepuizabil de meditaţie şi trăire, permanentă sursă de inspiraţie şi înălţare a minţii. Curăţia, nepătarea, fecioria în naştere, plinătatea în har, darul de a purta în pântece şi a naşte pe Hristos, sunt darurile lui Dumnezeu cu care a înzestrat o singură fiinţă: pe Maica Domnului. Deşi în faţa minunii omul credincios se pleacă cu smerenie, au existat şi există totuşi minţi întunecate care neputând să înţeleagă minunea se poticnesc şi se smintesc în ea, tălmăcind-o „spre a lor pierzare" (II Petru 3, 16). Învăţături greşite referitoare la Maica Domnului, continuă parcă tot mai mult în zilele noastre să tulbure pe cei slabi în credinţă, pe cei rătăciţi de ortodoxie. Secolul V este timpul în care Biserica prin sfinţii ei propovăduitori îşi specifică învăţătura şi reuşeşte în urma numeroaselor dispute să cristalizeze adevărul despre Maica Domnului şi să-l dăruiască celor care îmbrăţişând dreapta credinţă vor culege mântuirea. Un rol hotărâtor în lămurirea definitivă a controverselor mariologice l-a avut Sf. Chiril al Alexandriei care reuşeşte în urma multor dispute să impună punctul de vedere ortodox şi să arate care este locul Maicii Domnului în ceruri şi în inimile noastre. Pentru a înţelege mai bine contribuţia acestui sfânt în rezolvarea controverselor mariologice, vom prezenta pe scurt istoricul acestora, precum şi punctele de vedere mai importante ale vremii.

Este de menţionat încă de la început că legătura Sfintei Fecioare de Mamă cu Fiul lui Dumnezeu întrupat, a extins şi asupra sa ereziile hristologice.

Maternitatea Maicii Domnului.

Prima mare problemă la care teologii au trebuit să răspundă a fost contestarea maternităţii Fecioarei Maria. Nimeni dintre creştini, nici chiar duşmanii noii religii, nu s-a gândit să tăgăduiască faptul că Maria a născut sau că Iisus s-a născut.[1] În batjocură Celsus, chiar lansase zvonul ofensator că Iisus este născut din legăturile Sf. Maria cu un soldat roman, Pantera, dar fiind o calomnie grosolană şi fără posibilitate de a fi dovedită, n-a fost luată în seamă. Odată cu prima jumătate a secolului II gnosticii docheţi provoacă mare tulburare cu afirmaţia că Iisus a avut trup aparent. Între argumentele acestei erezii se susţinea faptul că Sf. Maria n-ar fi fost mamă cu adevărat. *Sf. Ignatie* Teoforul, în drum spre martiriul său combate această erezie în epistolele sale către efeseni, smirneni şi tralieni. Ignatie previne pe credincioşi şi îi îndeamnă să se ferească de rătăcirea celor ce susţineau că Hristos nu venise cu trupul, că viaţa Sa n-a fost adevărată, că patima a fost fictivă şi în concluzie nu ne putem împărtăşi de mântuirea în Hristos. Sfântul Ignatie susţine cu tărie despre Domnul Iisus că: „El a pătimit toate acestea pentru ca noi să ne mântuim. A pătimit cu adevărat şi a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioşi, că a pătimit în aparenţă... Eu Îl ştiu în trup şi după înviere şi cred că este: **„Luaţi, pipăiţi-Mă şi vedeţi că nu sunt demon fără**

de trup" ...După Înviere a mâncat cu ei şi a băut cu ei, ca unul în trup deşi duhovniceşte era unit cu Tatăl... Dacă s-au făcut toate acestea în chip aparent de Domnul nostru, atunci şi eu în chip aparent sunt înlănţuit."[2] Sau în scrisoarea către tralieni: „Fiţi surzi, dar, când cineva vă vorbeşte altceva decât de Hristos cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat S-a născut, a mâncat şi a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Ponţiu Pilat, Care cu adevărat a fost răstignit şi a înviat în văzul celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor de dedesupt; Care cu adevărat a înviat din morţi, înviindu-L pe El Tatăl Lui... Dacă după cum spun păgânii, adică necredincioşii, Hristos a pătimit în aparenţă, pentru ce port eu lanţuri, pentru ce doresc să mă lupt cu fiarele? Deci degeaba mor. Spun eu oare minciuni despre Domnul?"[3] Ereticii se abţin de la Sfânta Împărtăşanie pentru că nu mărturisesc că Euharistia este trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, trupul care a pătimit pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl cu bunătatea Sa L-a înviat.[4] Urmând Sfântului Ignatie nu numai în martiriu, ci şi în susţinerea învăţăturii adevărate, *Sfântul Policarp* al Smirnei scrie filipenilor: „Oricine nu mărturiseşte că Iisus Hristos a venit în trup, este antihrist; cel care nu mărturiseşte mărturia crucii este de la diavol, iar cel care întoarce cuvintele Domnului spre poftele sale şi spune că nu-i nici înviere, nici judecată, acela este primul născut al lui satana".[5]

Punctele de doctrină pe care se întemeiază învăţătura despre realitatea trupului lui Hristos şi mărturisesc umanitatea Mântuitorului sunt: naşterea Sa din Maria, patima reală pe cruce, şi moartea Sa. Zămislirea şi întruparea sunt lucrări ale lui Dumnezeu la care participă în mod evident Maica Domnului, aleasă reprezentantă a întregii omeniri. Alegerea Mariei din întregul neam omenesc este taină a lui Dumnezeu, cunoscută în cadrul Sfintei Treimi din veci, dar descoperită omenirii doar la plinirea vremii: „Dumnezeul nostru Iisus Hristos a fost zămislit de Maria după rânduiala lui Dumnezeu, din sămânţa lui David şi din Duhul Sfânt".[6] Dumnezeu este cel Care hotărăşte cea mai bună cale pentru mântuirea noastră şi la această cale participă şi se alătură în mod evident Maica Domnului, din trupul ei primind trup pe linie omenească pruncul dumnezeiesc. Hristos e „trupesc şi duhovnicesc, născut şi nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viaţă adevărată, din Maria şi din Dumnezeu, mai întâi pătimitor şi apoi nepătimitor".[7] Felul în care se petrec acestea nu trebuie cercetat cu mintea pentru că nici „stăpânitorul veacului acestuia n-a cunoscut fecioria Mariei, naşterea lui Hristos din ea şi moartea Domnului. Trei taine răsunătoare care s-au săvârşit în tăcerea lui Dumnezeu".[8] În acest trup pământesc şi îndumnezeit al lui Hristos se concentrează atât esenţa noastră de oameni cât şi întreg Trupul eclesial prin care credincioşii împărtăşindu-se devin una cu Hristos şi „mădulare ale trupului Lui" (Ef. 5, 30). Garanţia cea mai de seamă a realităţii pământeşti a acestui „trup" este maternitatea Mariei.

Dacă în general părinţii apostolici amintesc de maternitatea Sfintei Maria şi o susţin dând o alarmă împotriva gnosticismului incipient, *Tertulian*, deja „este un ostaş care luptă piept la piept" cu doctrina gnostică,

fundamentată în toate elementele ei.[9] Valentinienii spuneau că „Mântuitorul psihicilor, adică al creştinilor de rând, a avut un corp aparent. El s-a născut prin Fecioara, nu din Fecioara, pentru că coborât în Fecioară, El a venit în lume trecând prin Maria, cum trece apa printr-un canal". După Marcion - adversar al materiei şi al Vechiului Testament - Hristos nu se putea îmbrăca în trup pentru că materia, trupul este opera zeului rău. El a avut trup aparent, deci nu era născut. După cum ne spune şi Sfântul Irineu, Marcion îşi făcuse un canon biblic al său format din Epistolele pauline şi o parte a Evangheliei lui Luca, din care eliminase tot ceea ce era legat de naşterea Domnului. Un alt ucenic al lui Marcion, Apelles admitea trupul lui Hristos, dar îl socotea scos din elementele lumii superioare. Toţi aceşti eretici negând umanitatea lui Hristos nu recunoşteau nici naşterea Sa din Maria.[10] Deşi s-au pierdut tratatele *Sfântului Justin Martirul şi Filozoful, Contra tuturor ereziilor* şi *Contra lui Marcion,* precum şi a lui *Meliton de Sardes, Despre creaţiune şi despre Naşterea lui Hristos,* sau *Despre întruparea lui Hristos,* putem remarca din titlurile acestora, precum şi din cele câteva comentarii păstrate, râvna de care au dat dovadă iubitorii dreptei învăţături în combaterea învăţăturilor greşite.

În lucrarea: *Demascarea şi combaterea falsei gnoze* sau *Contra ereziilor, Sfântul Irineu* combate învăţătura greşită despre trupul aparent al lui Hristos descoperind rătăcirea în care erau căzuţi cei ce credeau că Hristos nu a luat nimic pământesc de la Fecioara. „Hristos a luat trup din primul Adam, de aici şi asemănarea Sa cu primul om". Sf. Pavel scrie Galatenilor: „... Iar dacă a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, sub lege. (Gal. IV, 4). Deci Fiul lui Dumnezeu este întrupat din sămânţa lui David, iar Iisus Însuşi se numeşte Fiul Omului. „De ce se proclamă El Fiul Omului, dacă n-a binevoit să se nască din om? Dacă Hristos n-ar fi luat nimic din Maria, El n-ar fi luat nici alimente din care se hrăneşte un corp pământesc; după patruzeci de zile de post nu I s-ar fi făcut foame şi nu ar fi dorit hrană; Ioan, ucenicul Lui n-ar fi scris; „Iisus obosit de drum se aşeză lângă fântână. Iar ceasul era aproape şase" (In IV, 6). Ce rost avea ca Iisus numai să coboare în Maria, dacă nu avea nimic de luat din ea?[11] Pentru mântuire Hristos trebuia să fie om, restaurând umanitatea care fusese pierdută în Adam. Fără o naştere reală din Maria, nici mântuirea nu este reală. „De ce Dumnezeu nu a luat ţărână a doua oară, (ca să-L facă pe omul Iisus şi de ce a vrut El să facă pe Iisus din Maria? Pentru ca Mântuitorul să fie din însăşi creaţiunea care trebuia mântuită şi pentru ca să recapituleze pe acela care fusese creat odinioară păstrându-i asemănarea. Recapitulând în Sine pe Adam Domnul Însuşi, Cuvântul luând fiinţă din Maria, care era Fecioară, primea în mod just naşterea lui Adam prin recapitulare.[12] Acest argument al recapitulării este unul din cele mai interesante ale Sf. Irineu. Dacă Iisus n-a concentrat în Sine întreaga umanitate, de la Adam până la sfârşitul lumii, El nu a mântuit pe nimeni. Cei care susţin că El a venit în aparenţă stau sub vechiul blestem şi vechea osândă. Dacă venirea este aparentă şi mântuirea este tot aparentă aşa că trebuie să aşteptăm un alt

mântuitor. În combaterea acestei erezii Sf. Irineu citează din tradiţia bisericească transmisă prin succesiune episcopilor de la Mântuitorul şi de la Sfinţii Apostoli, care mărturiseşte credinţa în: „Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, care pentru marea Sa iubire faţă de făpturi, a binevoit să se nască din Fecioară, unind în El însuşi pe om cu Dumnezeu; a pătimit sub Ponţiu Pilat şi a înviat.[13] *Clement Alexandrinul* deşi în parte dochet, susţine în lucrarea sa Stromate, împotriva formulei eretice „prin Maria", formula „din Maria", în sensul că Naşterea lui Iisus a fost reală.

Tertulian este cel care reuşeşte să pună împotriva dochetismului cele mai puternice argumente, analizând cu mare fineţe problema maternităţii Sfintei Maria. Argumentele sale le întâlnim îndeosebi în opera De carne Christi (Despre trupul lui Hristos). Un adept al valentinienilor pe nume Alexandru susţinea că este cu neputinţă ca Iisus să se nască dintr-o femeie, pentru că trupul omenesc este inferior îngerilor, este stricăcios, nu feciorelnic, de aceea nici nu înviază imediat. Comentând apoi din punct de vedere teologic pentru Alexandru era cu neputinţă ca Domnul să se fi întrupat pentru a elimina păcatul, trupul fiind o expresie a neputinţei şi a păcatului. Tertulian răspunde că într-adevăr Hristos ca om era potrivit Scripturii, inferior îngerilor, dar aşa cum Adam s-a putut naşte fără sămânţă bărbătească şi Hristos se putea naşte la fel. Pe de altă parte El s-a întrupat nu pentru a elimina trupul păcatului, ci păcatul trupului. Valentinienii admiteau fecioria, dar făceau acest lucru tocmai pentru că negau maternitatea. Pentru ei era normal că Maria este fecioară, pentru că n-a născut real pe nimeni. Naşterea feciorelnică, zice Tertulian, este simbolul renaşterii noastre duhovniceşti, şi condiţia dumnezeirii Mântuitorului. Fecioria nu exclude maternitatea Mariei, ci dimpotrivă o înnobilează, ne face pe bună dreptate să gândim că nu este o situaţie obişnuită, ci una extraordinară. Hristos este Fiul lui Dumnezeu prin sămânţa Tatălui. Pentru a fi Fiul omului Iisus trebuie să ia trup omenesc fără sămânţă bărbătească. Acolo unde se afla sămânţa lui Dumnezeu, lipsea sămânţa omenească. După cum înainte de naşterea Sa din Fecioară Iisus putea să aibă pe Dumnezeu de Tată fără mamă omenească, tot aşa în naşterea Sa din Fecioară, El are o mamă omenească fără tată pământesc.

Răstălmăcind textul lui Ioan „Cuvântul s-a făcut trup", valentinienii spuneau că trupul lui Hristos nu este din Maria, ci din Sine, pentru că El Însuşi se face trup. Tertulian însă explică că în Scriptură nu este specificat felul în care Hristos se face trup, dar se înţelege bine că trupul lui Hristos vine din trupul în care S-a zămislit. ... De altfel zămislirea şi naşterea nu-şi au rostul fără scopul Domnului de a-şi asuma în întregime firea umană. Faptul că Hristos este numit fiu al lui David, precum şi faptul că evangheliştii insistă mult asupra genealogiei Mântuitorului dovedesc şi întăresc realitatea trupului din Maria. De fapt purtarea în pântece vreme de nouă luni arată cât se poate de clar că Hristos nu trece prin Fecioara ca printr-un canal, ci rămâne în ea vremea cuvenită ca din ea să primească deplin firea omenească. ... Ceea ce s-a născut din trup,

trup este, iar El este născut din trup. Tertulian accentuează şi faptul că, Iisus tăgăduieşte doar naşterea Sa din legătura poftei, dar nu naşterea Sa trupească. Hristos coboară în sânul Fecioarei pentru a-şi lua trup. El putea să-şi ia trup spiritual şi pe altă cale. Pentru a susţine formula eretică preluată de valentinieni, că Hristos s-a născut prin Maria, ei invocau cuvintele îngerului către Iosif: „că ceea ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt", deci nu „din" ea şi „în" ea. Tertulian observă: „Ca şi cum ceea ce e din ea n-ar fi în ea. În cartea neamului lui Iisus Hristos se spune că „Iacov a născut pe Iosif, bărbatul Mariei, din care s-a născut Iisus ce se zice Hristos". Citând epistola către Galateni, unde Pavel aminteşte că „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său făcut din femeie", Tertulian atrage atenţia că Pavel nu zice *prin* sau *în* femeie şi nici născut, ci făcut, atrăgând atenţia asupra textului: „Cuvântul trup s-a făcut" şi demonstrând prin această explicaţie realitatea trupului făcut din Fecioară. De fapt pentru Tertulian textul de la Isaia este absolut în a explica participarea Sf. Maria la actul zămislirii şi al naşterii. „Iată Fecioara va lua în pântece şi va naşte Fiu"; ce va lua în pântece şi ce va zămisli? Întreabă el retoric, observând că subiectul acestei acţiuni este chiar Fecioara. Zămislirea este pentru a naşte, iar dacă după cum spun valentinienii Cuvântul S-a întrupat de la Sine Însuşi şi S-a zămislit pe sine, profeţia este seacă, căci atunci nu Fecioara a zămislit şi a născut pentru că Cel întrupat n-ar fi din trupul ei. Mai mult: dacă Fecioara nu naşte propriu-zis din trupul ei, nu numai glasul profetului va fi fost zadarnic, ci şi acela al îngerului care a vestit zămislirea şi naşterea din Fecioară, ba chiar întreaga Scriptură, care proclamă pe Maria drept mama lui Hristos. Ea nu a fost mamă dacă Hristos n-a fost în sânul ei, iar dacă El nu a luat nimic din sânul ei atunci ea nu e mamă. Maria nu are dreptul la numele de mamă dacă trupul ce l-a purtat a fost străin de al ei. Va trebui să tacă şi Elisabeta cea însărcinată, şi plină de Duhul Sfânt. De ce ar mai fi spus: „De unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului meu?", dacă Maria purta nu un Fiu, ci un oaspete. Cum spune Elisabeta Mariei: „Binecuvântat este rodul pântecelui tău", căci ce fel de rod al pântecelui este acela care nu rodeşte în pântece şi care nu aparţine aceluia care are pântecele? Până şi demonii proclamă că Iisus este Fiul lui David. Dar dacă mărturia demonilor poate fi înlăturată, avem mărturia apostolică. Matei începe Evanghelia cu aceste cuvinte: „Cartea neamului lui Iisus, Fiul lui David, Fiul lui Avraam", deci trupul lui Iisus aparţine neamului lui David prin Fecioara şi este din Fecioara. Pavel spune şi el că Hristos este după trup din sămânţa lui David. Ba mai mult decât atât Tertulian observă şi remarcă cu foarte multă claritate că aparţinând lui David ca neam aceasta nu se putea decât prin Maria.[14] Marcion, ereticul pentru a nega trupul lui Hristos nega naşterea, şi invers, negând naşterea nega trupul lui Hristos, de teamă ca nu cumva naşterea şi trupul să dea mărturie reciprocă, căci nu este trup fără naştere, aşa cum nu este naştere fără trup. De fapt pe imposibilitatea naşterii reale se baza întreaga învăţătură a lui Marcion, căci dacă trupul nu este născut real, a-

tunci nu este patimă reală şi nici moarte reală, deci nu este înviere a lui Hristos şi nici a noastră, căci materia noastră nu poate intra în contact cu trupul hristic. De aceea Marcion considera naşterea lui Hristos nepotrivită, sau chiar imposibilă. Tertulian răspunde că Dumnezeu poate tot ceea ce vrea. Deci, dacă a vrut s-a născut. Dacă n-ar fi voit să se nască, atunci de ce se arată sub aparenţa unui om, căci în adevăr văzându-L om nu putem spune că nu s-a născut. Prin urmare ceea ce El n-ar fi voit să fie, de ce lasă să se înţeleagă, de ce pare ceea ce nu este, sau Dumnezeu înşeală oamenii purtând un trup ca şi cum s-ar fi născut? Marcion nu poate înţelege cum se face Dumnezeu om de vreme ce El, neschimbabil fiind şi veşnic se transformă în altceva, încetând a mai fi ceea ce era. Tertulian este de acord cu această remarcă, dar obiectează felul simplu în care Marcion judecă natura lui Dumnezeu, care se poate schimba în orice fără să înceteze a fi. Aminteşte aici cazul îngerilor care s-au arătat lui Avraam şi lui Lot, în trup, fără însă a înceta de a fi îngeri. De asemeni şi Sf. Duh se arătase în chip de porumbel. Marcion socotea umilitor şi nedemn pentru Dumnezeu să ia trup şi să se nască. Dar Tertulian făcând o paralelă şi cu patimile Domnului spune că tot ceea ce e nedemn de Dumnezeu este pentru noi lucru mântuitor. Nu putea muri, dacă nu se năştea, remarcă foarte bine Tertulian, căci între naştere şi moarte este o relaţie necesară. Porunca de a muri este în prealabil cauză a naşterii. Apelles, ucenic al lui Marcion susţinea că Hristos a avut trup, dar de origine astrală, conform expresiei „om ceresc". Dar această expresie priveşte duhul, şi nu trupul Său, căci şi oameni cunoscând credinţa adevărată devin duhovniceşti, dar trupurile lor sunt din această lume, deci şi Hristos a fost ceresc, dar în trup pământesc. În Trupul lui Hristos, zice Tertulian, nu se observă nimic deosebit în comparaţie cu al nostru. Doar cuvintele, faptele şi învăţătura Sa erau deosebite. Exteriorul era văzut ca al unui om, simplu, lipsit de strălucire cerească. Şi aşa smerit S-a voit pre Sine. I-a fost foame sub ochii diavolului, a însetat sub ochii samarinencei, a plâns pentru Lazăr, a fost bătut şi scuipat în faţă, şi-a dat sângele pentru noi . . . sunt oare acestea semne ale unui trup ceresc?[15]

Origen se implică şi el în controversele mariologice şi apără cu putere realitatea maternităţii Mariei, dar nu se ridică la ascuţimea argumentelor lui Tertulian. Origen invocă textul citat mai sus din scrisoarea către Galateni, unde se spune că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om din femeie, combătând astfel pe valentinieni. El spune că Maria este mamă mai mult decât oricare altă femeie, căci dacă toţi se nasc prin femeie, căci înainte de a se naşte îşi au obârşia din bărbat, despre Hristos este just să se spună că este din femeie, pentru că trupul său nu este din sămânţă bărbătească. Originea trupului lui Hristos aparţine în întregime Mariei. (Comentar la Ioan 10, 6; Comentar la Galateni 14, Comentar la Romani 3, 10). Tăgăduirea maternităţii Mariei înseamnă tăgăduirea umanităţii lui Iisus, iar tăgăduirea acestei umanităţi înseamnă tăgăduirea mântuirii noastre. În dialogul Adamanţiu, se rezumă oarecum toate ideile cu privire la maternitatea Mariei, exprimate de autorii anteriori. Textul de la Ioan: „Cuvântul trup s-a făcut nu înseamnă că Hristos nu a luat

nimic pământesc, căci El devine ceea ce nu era, iar Dumnezeu fiind neschimbător nu se poate transforma în trup. El a avut trup real, căci trup aparent înseamnă mântuire aparentă, trup ceresc nu se poate, căci în cer nu sunt trupuri. El s-a născut din Maria, nu prin Maria, cuvintele îngerului fiind o mărturie evidentă în acest sens.

Cadrul acestor controverse s-a adâncit și prin părerea lui Helvidiu, Bonosus și Jovinian care susțineau sub influența lui Tertulian și Victorin de Petau că Maria ar fi avut și alți copii, din legătura cu Iosif. În apus Ieronim este cel care combate această eroare, negând autoritatea lui Tertulian, care evident greșise. În răsărit cu aceeași erezie apar antidicomarioniții, care sunt combătuți de Sf. Epifaniu și de Didim.

Sfânta Fecioară Maria — Născătoare de Dumnezeu.

Evident maternitatea divină este cuprinsă în cea umană, precum mărturisesc toate textele autorilor de mai sus, că Iisus este Fiul lui Dumnezeu întrupat din Fecioara Maria. Calitatea fecioriei nu se pierde, fiind un argument al divinității lui Dumnezeu, așa cum divinitatea lui Hristos este o garanție a fecioriei.

Încă din perioada I patristică Sfinții Părinți au apărat divinitatea lui Iisus numindu-l Fiul lui Dumnezeu și al Fecioarei Maria. Astfel, *Sf. Ignatie Teoforul* spunea că Iisus S-a născut „din Maria și din Dumnezeu", sau „adunați-vă într-o credință și în Iisus Hristos care după trup este din neamul lui David, Fiu al omului și Fiu al lui Dumnezeu".[16]

Sf. Irineu, în tratatul său „Contra ereziilor", dovedește pe mărturii apostolice că Iisus nu se separă de Hristos, fiind una și aceeași persoană.[17] Logosul făcut trup este Iisus Hristos Domnul nostru, una și aceeași persoană, nu două. Sf. Ioan nu cunoaște decât un singur Logos al lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut, Care S-a întrupat pentru mântuirea noastră. Era de la început la Dumnezeu, prin El toate s-au făcut, iar El s-a întrupat și s-a sălășluit între noi. Sf. Matei cunoaște un singur Dumnezeu, iar capitolele referitoare la întruparea și nașterea Domnului sunt ilustrative în acest sens. La fel Sf. Ap. Pavel vede în Iisus Hristos pe Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră. Analizând toate acestea Sf. Irineu conchide că aceia care mărturisesc că Iisus Hristos nu este Logosul lui Dumnezeu întrupat cu trup real se află încă sub vechea osândă.[18] Comparația pe care o face Sf. Irineu între Adam și Adam cel Nou, subliniază atât pururea fecioria Mariei, (pământul neprihănit și neatins de mână omenească din care Dumnezeu face pe Adam), precum și faptul că Hristos recapitulează în sine întreaga ființă omenească, trupul Său fiind real și deci mântuitor. Dumnezeu nu face pe Hristos din țărână, pentru ca să se păstreze identitatea firii omenești și să nu fie mântuită o altă făptură.[19] Dumnezeu nu creează prin Hristos o altă natură, ci reia, redresează și mântuiește, pe cea care deviase, care se alterase; de aceea Hristos recapitulează în El natura umană, recapitulare care se face pe bază de asemănare, adică pe elementul comun al aceluiași trup. Acest element îl primește Hristos din Sf. Fecioară.[20]

Cu privire la maternitatea divină *Tertulian* este de acord cu aceasta, dar, nici la el nu întâlnim în mod expres termenul de „Născătoare de Dumnezeu". Expresii cum ar fi: „Fiul lui Dumnezeu născut din Fecioara", „Dumnezeu născut", „Fecioara care a născut pe Dumnezeu cu noi", „Dumnezeu, care a suportat să se nască din sânul unei mame", dovedesc, fără s-o afirme în mod direct că Maria este Născătoare de Dumnezeu.

Deşi nu se poate afirma cu certitudine *Sf. Ipolit* foloseşte termenul „Theotokos", termen care s-a păstrat într-un fragment slav din comentariul lui Ipolit la Cântarea Cântărilor: „Unsă cu miresme Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu, a zămislit pe Logos în sânul său" sau într-un alt fragment: „Spune-mi, o, fericită Marie, cine este Acela pe care tu-L zămisleşti în pântecele tău? Cine era Acela pe care tu-L purtai în sânul tău feciorelnic? Era Logosul, primul născut al lui Dumnzeeu, care a coborât din cer în tine, care S-a făcut în pântecele tău omul, primul născut, pentru ca Logosul, primul născut al lui Dumnezeu să se arate unit cu omul întâi născut".[21]

Marele Teolog *Origen* acceptă şi ideea şi termenul de „Născătoare de Dumnezeu". Istoricul Socrat ne spune că Origen, în prima carte din comentariul său la Epistola către Romani, cercetează şi examinează pe larg cum Maria poate fi numită Născătoare de Dumnezeu. Singura versiune latină a acestui comentar ce ni s-a păstrat nu conţine termenul de Născătoare de Dumnezeu, dar se crede că pasajul respectiv s-a pierdut.

Primele trei veacuri creştine cunosc şi apără ideea de Născătoare de Dumnezeu, ca şi pe cea de născătoare de om. Sfinţii părinţi ai acestor veacuri (Sf. Ignatie, Sf. Iustin, Sf. Ipolit), precum şi marii teologi (Tertulian, Origen), militează pentru maternitatea divină a Mariei. În învăţătura lor nu se vede nicicum o forţare în a face dintr-un om, Dumnezeu, sau dintr-o simplă mamă, Născătoare de Dumnezeu. Maternitatea divină a Mariei este un adevăr de credinţă, dar şi un motiv de evlavie. Deşi există şi se cunoaşte, termenul de Născătoare de Dumnezeu nu este folosit decât rareori. Aceasta nu însemna o absenţă a dogmei, sau a evlaviei mariologice, ci se datorează controverselor hristologice, în special dochetismului, care nega realitatea trupului lui Hristos. Născătoare de Dumnezeu putea fi uşor transformat în născătoare de duh, deci ceva neconsistent şi prin urmare aparent. Aceste motive au determinat pe scriitorii bisericii din primele trei secole să amintească permanent în legătură cu naşterea realitatea şi umanitatea trupului lui Hristos.

Controverse mariologice în secolele IV-V. Sf. Chiril al Alexandriei.

Cei mai de seamă luptători în susţinerea maternităţii divine a Sfintei Fecioare, s-au dovedit a fi alexandrinii. De la *Origen, Sf. Alexandru, Sf. Atanasie* şi până la *Sf. Chiril al Alexandriei,* vestita şcoală catehetică n-a încetat să sublinieze adevărul de credinţă al dumnezeirii lui Hristos şi al consubstanţialităţii lui cu Tatăl, precum şi adevărul integrităţii celor două firi ale Sale: dumnezeiască şi omenească — adevăr din care decurgea natural concluzia că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu.

Sf. Atanasie al Alexandriei este cel care pentru prima dată a folosit termenul de *Theotocos,* apoi, termenul a devenit uzual pentru creştini şi acceptat de Biserică. Pe la 319 Alexandru al Alexandriei amintea de acest termen într-o scrisoare împotriva lui Arie. Iulian Apostatul, deşi cu ironie, pomeneşte şi el de faptul că, creştinii o numesc Născătoare de Dumnezeu pe Sf. Fecioară. Faptul că s-a răspândit cu o aşa mare uşurinţă, ne duce la gândul că termenul era folosit în popor cu mult înainte de sec. IV, probabil chiar de la începutul creştinismului, aşa cum şi Elisabeta numeşte pe Sf. Fecioară: „Maica Domnului meu" (Lc. 1, 43).[22]

Odată cu anul 429 şcoala alexandrină cunoaşte cel mai mare avânt în lupta împotriva ereziilor mariologice prin Sf. Chiril. Erezia care a stârnit cele mai mari controverse mariologice, a fost nestorianismul sau dioprosopismul.[23] Conflictul începe la Constantinopol pe la sfârşitul anului 428, când Nestorie, pune problema titlului pe care trebuie să-l poarte Fecioara Maria. El susţinea că această lămurire era necesară deoarece la venirea sa pe scaunul Constantinopolului, a găsit pe credincioşi, împărţiţi în două tabere: cei care o numeau *Theotokos* şi cei care o numeau *anthropotocos.* Pentru a mulţumi pe toţi, el ar fi propus titlul *Hristotocos.* În realitate el nu a găsit discuţii cu privire la aceste probleme, ci le-a provocat prin discipolul său preotul Anastasie. De altfel, în titlul de *Hristotocos* se recunoaşte din plin învăţătura eretică a lui Teodor de Mopsuestia, pe care o dobândise şi Nestorie, şi care reducea întruparea, la o simplă unire morală între Cuvântul lui Dumnezeu şi o persoană omenească.[24] Nestorie susţinea că în Iisus Hristos sunt două persoane, una umană Iisus în care locuia cea divină Logosul, şi prin urmare Fecioara Maria nu este Născătoare de Dumnezeu, ci cel mult Născătoare de Hristos — *Hristotocos.* Spunea Nestorie: „Carnea nu poate să nască decât carne, iar Dumnezeu, care este spirit pur n-a putut fi născut de o femeie, căci creatura n-a putut să nască pe creatorul".[25] Dacă Fecioara este numită Născătoare de Dumnezeu, atunci „natura omenească şi finită a ei a născut natura dumnezeiască şi infinită a Fiului lui Dumnezeu, care după cum se ştie este născut mai înainte de veci din Tatăl".[26] De fapt spunea Nestorie că: „Maria a născut un om în care s-a întrupat Cuvântul. Ea a născut instrumentul mântuirii noastre. Cuvântul a luat trup într-un om muritor; dar el însuşi n-a murit, ci l-a înviat pe acela în care s-a întrupat". Iisus este Dumnezeu doar pentru faptul că noi adorăm ceea ce se vede în exterior pentru ceea ce ţine în sine (adorăm vasul pentru conţinut şi veşmântul pentru cel ce-l îmbracă). Fiinţarea celor două naturi este explicată, dar unitatea persoanei era total compromisă.[27]

Biserica întotdeauna numise pe Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, bazându-se pe urmarea firească a dogmei privitoare la comunicarea însuşirilor în persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Pe temeiul acestei dogme Fiul lui Dumnezeu, născut din veci din Tatăl întrupându-se din fecioară a comunicat trupului omenesc toate însuşirile dumnezeieşti, asumându-şi-le în acelaşi timp pe cele omeneşti. Natura dumnezeiască s-a unit cu cea omenească în chip desăvârşit, dar fără amestecare. Existenţa laolaltă a celor două naturi în Persoana Domnului Iisus Hristos, a fost

numită de Biserică unire ipostatică, iar Mântuitorul Iisus Hristos, născându-se din Fecioară n-a fost nicidecum un om purtător de Dumnezeu, ci Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Pe această bază numirea Sfintei Fecioare de Născătoare de Dumnezeu este pe deplin îndreptăţită.[28] Argumentele pe care Nestorie le aducea în sprijinul teoriei sale au creat tulburări în cadrul Bisericii. De aceste tulburări ca şi de învăţătura greşită a lui Nestorie a luat cunoştinţă Chiril, care este sesizat de către monahii din Constantinopol.[29]

Astfel în vara anului 429, Chiril adresează o scrisoare monahilor, cu privire la învăţătura greşită a lui Nestorie. Vreme de aproape doi ani Sf. Chiril a încercat în zadar să-l lămurească pe Nestorie, despre rătăcirea în care căzuse. Mândru şi plin de sine Nestorie era din ce în ce mai departe de glasul raţiunii. Teodor de Mopsuestia, dascălul său îl instruise bine în cunoştinţe teologice, era urmaş al marilor ierarhi antiohieni, bine văzut la curtea imperială, însă toate acestea nu l-au ajutat, ci în mod ironic, i-au închis posibilitatea de a se întoarce la adevăr. Episcopul Romei Celestin la care făcuse apel pentru a media acest conflict, condamnă într-un Sinod la Roma din 11 august 430 învăţătura lui Nestorie, fiind de acord cu Chiril. Spunea Celestin că a da Fecioarei Maria „numele de *Theotocos* nu este o nouă doctrină, ci este credinţa tuturor părinţilor ortodocşi".[30] Încurajat de răspunsul papei Celestin, Chiril, în cadrul unui sinod la Alexandria, din noiembrie 430, redactează o a doua scrisoare către Nestorie, care rămâne în istorie prin precizarea foarte clară a doctrinei ortodoxe.[31] Răspunsul lui Nestorie care încerca să se apere nu face decât să se adâncească conflictul. Cea mai dificilă problemă pe care Nestorie o socotea nerezolvată de către Chiril era comunicarea însuşirilor „*communicatio idiomatum*" în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, felul unirii celor două firi în aceeaşi Persoană.[32] Conflictul părea fără soluţie, de aceea împăratul Teodosie, urmând tradiţia bizantină convoacă la Efes în 431 un sinod care ulterior a fost recunoscut ca al III-lea Sinod ecumenic. Chiril a caterisit pe Nestorie, a condamnat doctrina acestuia şi a proclamat pe Fecioara Maria „Născătoare de Dumnezeu". Deşi învăţătura lui Chiril nu avea să se impună decât doi ani mai târziu ea a rămas hotărâtoare pentru Biserică, lucru dovedit şi de Sinodul de la Calcedon.

Controverse doctrinare.[33] *Sf. Chiril - Nestorie*

Cerându-i-se explicaţii asupra punctelor de vedere Nestorie argumenta, într-una din scrisorile sale către Sf. Chiril, că ori de câte ori în Sf. Scriptură se vorbeşte de naşterea şi patima Domnului acestea nu sunt atribuite dumnezeirii, ci umanităţii Domnului, citând texte scripturistice unde este vorba de naşterea, copilăria şi atitudini pământeşti ale Domnului şi ajungând la concluzia că este o impietate să vorbim despre alăptarea lui Dumnezeu Logosul, creşterea lui, circumciderea, teama de patimă, jertfa, sudoarea, foamea, setea.

Împotriva acestor scrieri Sf. Chiril are o reacţie fermă, evidenţiată în toate tratatele şi omiliile sale hristologice. În lucrarea sa „Contra celor ce nu vor să mărturisească faptul că Sfânta Fecioară Maria este Născă-

toarea de Dumnezeu", Sf. Chiril afirma: „Este stupid să spun că Cel care exista înaintea tuturor veacurilor şi este coetern cu Tatăl are nevoie de o a doua naştere spre a exista. Atunci când pentru noi şi pentru a noastră mântuire, El s-a născut din femeie, unindu-se cu umanitatea în chip ipostatic, prin aceasta se zice că El s-a născut trupeşte. Căci nu întâi s-a născut un om comun din Fecioara, şi pe urmă Logosul a coborât asupra Lui, ci acesta fiind unit (cu umanitatea), încă din sânul mamei se zice că a suferit naştere trupească, însuşindu-şi naşterea ca fiind a propriului său trup.[34] Într-una din primele scrisori adresate lui Succensus, Sf. Chiril critica pe nestorieni, pentru că aceştia nu numeau pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu, ci despărţind omul Hristos de Logos, numeau pe Maria născătoare de om. Sf. Chiril călăuzit de Sf. Scriptură şi de Sfinţii Părinţi, mărturiseşte că Logosul s-a născut din Dumnezeu-Tatăl în chip divin şi de negrăit înaintea veacurilor, iar în zilele cele mai de pe urmă Acelaşi s-a născut pentru noi din Sf. Fecioară. Este un singur Fiu şi un singur Domn Iisus Hristos atât înainte cât şi după întrupare. Dumnezeirea nu începe să existe după naştere din Fecioară, ci Dumnezeu Cel din veci se naşte în trup.

Fiind acuzat că repetă erorile lui Apolinarie - şi anume că Logosul s-a amestecat cu trupul, sau că trupul s-a transformat în firea dumnezeirii - Sf. Chiril răspunde că Logosul în chip de nepătruns şi-a unit trupul înzestrat cu chip raţional şi s-a născut om din fecioară, nu prin transformarea firii umane ci prin bunăvoinţa iconomiei mântuirii. A vrut şi s-a făcut om fără a renunţa la dumnezeire, chip de rob purtând, dar fiind şi Dumnezeu. De aceea mărturisim un singur Hristos, Fiu şi Domn, acelaşi Dumnezeu şi om, nu unul şi altul, ci unul şi acelaşi. Întrupându-se Logosul nu şi-a făurit sfântul Său trup din propria fire dumnezeiască, ci şi l-a luat din Sf. Fecioara Maria. Prin întrupare firele s-au întâlnit într-o unire neîntreruptă, fără amestecare şi fără schimbare. Trupul este trup, nu dumnezeire, chiar dacă s-a făcut trupul lui Dumnezeu, aşa cum Logosul este Dumnezeu şi nu trup, chiar dacă pentru iconomia mântuirii se arată-n trup. Astfel unirea este din două firi. După unire nu mai putem despărţi firele una de alta, aşa cum nu putem împărţi persoana Logosului în doi fii, căci este doar „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Logosul".[35] Cele două firi s-au unit într-un singur Hristos, Fiu şi Domn prin întruparea Sa, unirea asemănându-se cu trupul şi sufletul omenesc, care dau omul întreg. Claritatea cu care Sf. Chiril rezolvă problema „unirii ipostatice" în chip „neamestecat şi neschimbat" este remarcabilă mai ales că sinodul de la 451 se foloseşte de aceşti termeni în elaborarea hotărârii finale.

Între consecinţele unirii ipostatice se află şi cinstirea Maicii Domnului ca Născătoare de Dumnezeu. În tratatul său numit „Contra celor ce nu vor să mărturisească că Sf. Fecioară este Născătoare de Dumnezeu", Sf. Chiril o numeşte pe Sfânta Maria „Născătoare de Dumnezeu" şi „Maică Fecioară". Iisus născut din ea nu era un simplu om, întrucât cele ce se petrec înainte de naştere sunt înfăţişate de Sf. Scriptură consecinţe ale puterii şi lucrării Lui. Unirea firilor a avut loc în sânul Fe-

cioarei, de aceea nu putem spune că Maria a născut un om unit cu Logosul, ci că Logosul a luat cele omeneşti din sânul fecioarei. Hristificarea sau ungerea a avut loc odată cu zămislirea sau unirea firilor. Dacă Maria este Născătoare de Hristos, atunci ea este Născătoare de Dumnezeu. Hristos se naşte ca om, dar fără de păcat şi tot fără păcat lucrează mântuirea noastră. Mântuirea este posibilă graţie unirii Logosului cu un asemenea trup. Nu starea de cooperare, sau chiar de întrepătrundere între divin şi uman în Hristos, ci unirea (henosis) realizează în cadrul iconomiei mântuirea. Logosul este prezent în toate etapele vieţii lui Iisus. A refuza Sfintei Fecioare denumirea de Născătoare de Dumnezeu înseamnă a nu accepta taina întrupării, pentru că Hristos nu este alt subiect decât Logosul.[36]

Sinodul de la 430, este momentul când Chiril, încurajat fiind şi de hotărârea papei Celestin,[37] emite o scrisoare de învăţătură. Aici în prima parte precizează cu exactitate învăţătura adevărată comparând-o cu cea a lui Nestorie, îndemnând pe acesta să treacă la adevăr, iar în partea a doua rezumă toată această învăţătură în 12 puncte de credinţă, a căror nerecunoaştere atrăgea după sine excluderea din sânul Bisericii Ortodoxe.[38]

Dată fiind importanţa lor istorică, dar şi doctrinară pentru precizarea doctrinei ortodoxe cu privire la Maica Domnului prezentăm aici cele 12 „anatematisme" ale Sf. Chiril al Alexandriei:

1. *Dacă cineva nu mărturiseşte că Emanuel este cu adevărat Dumnezeu, şi că pentru aceasta Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu: căci a născut trupeşte pe Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl care s-a făcut trup, să fie anatema;*

2. *Dacă cineva nu mărturiseşte că cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl s-a unit cu trupul în chip ipostatic şi că unul este Hristos dimpreună cu trupul său, acelaşi adică Dumnezeu şi om laolaltă, să fie anatema;*

3. *Dacă cineva în Hristos care este unul, împarte ipostazele după unire, legându-le între ele numai cu legătura cea după merit, adică după autoritate şi putere, şi nu cu găsirea laolaltă printr-o unire naturală: să fie anatema;*

4. *Dacă cineva atribuie la două persoane sau ipostaze, expresiile din evanghelii şi scrierile apostolice, fie cele rostite de sfinţi asupra lui Hristos, fie cele rostite de el însuşi cu privire la sine şi pe unele le leagă în chip deosebit de omul care se înţelege alături de Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl, iar pe altele ca pe unele ce sunt vrednice de Dumnezeu, numai de Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl: să fie anatema;*

5. *Dacă cineva îndrăzneşte să spună că Hristos este un om purtător de Dumnezeu şi nu că este Dumnezeu cu adevărat, ca Fiu unul şi prin natură, întrucât Cuvântul s-a făcut trup şi a fost părtaş la fel ca noi sângelui şi trupului: să fie anatema;*

6. *Dacă cineva îndrăzneşte să spună că Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl este Dumnezeul şi Stăpânul lui Hristos şi nu mărturiseşte că el este Dumnezeu şi om laolaltă, întrucât Cuvântul s-a făcut trup, după scripturi: să fie anatema;*

7. *Dacă cineva zice că Iisus este pus în mişcare întocmai ca un om de Cuvântul lui Dumnezeu şi că bunăvoirea Unuia născut i-a fost adăugată ca unui altuia care a existat lângă el: să fie anatema;*

8. *Dacă cineva îndrăzneşte să spună că omul luat de Cuvântul lui Dumnezeu trebuie împreună adorat cu Dumnezeu Cuvântul şi dimpreună preamărit şi că el este dimpreună Dumnezeu, ca ceva deosebit faţă de altceva deosebit (căci cuvântul „dimpreună" adăugat continuu ne sileşte să înţelegem aceasta) şi nu cinsteşte pe Emanuel cu o singură închinăciune şi nici nu-i înalţă o singură preamărire, întrucât Cuvântul s-a făcut trup: să fie anatema;*

9. *Dacă cineva zice că unul Domn Iisus Hristos a fost preamărit de Duhul, folosindu-se de puterea lui ca de o putere străină şi că de la el a luat puterea de a lucra împotriva duhurilor celor necurate şi îndeplinirea minunilor între oameni, şi nu zice dimpotrivă că şi Duhul prin care a lucrat minunile este propriu lui: să fie anatema;*

10. *Sfânta Scriptură spune că Hristos s-a născut arhiereu şi apostol al mărturisirii noastre şi că s-a adus pe sine pentru noi, întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu-Tatăl. Deci dacă cineva zice că arhiereu şi apostol al nostru nu s-a născut însuşi Cuvântul cel din Dumnezeu, atunci când s-a făcut trup şi om la fel cu noi, ci un altul, în afară de El şi mai ales un om născut din femeie, sau dacă cineva zică că el a adus jertfă şi pentru sine însuşi, iar nu pentru noi, căci, Cel ce nu cunoaşte păcatul, nu are nevoie de jertfă: să fie anatema;*

11. *Dacă cineva nu mărturiseşte că trupul Domnului este făcător de viaţă şi că el este propriu Cuvântului cel din Dumnezeu-Tatăl, ci zice că este al altcuiva alături de el, unit la un loc cu el după merit, adică având numai o locuinţă dumnezeiască, şi nu este făcător de viaţă, după cum am zis, întrucât el a fost propriu Cuvântului care are puterea de a face vii toate: să fie anatema;*

12. *Dacă cineva nu mărturiseşte că Cuvântul lui Dumnezeu a pătimit în trup şi că a fost răstignit în trup şi că a gustat în trup moartea, fiind cel întâi născut din morţi, întrucât Dumnezeu este viaţă şi de viaţă tuturor făcător: să fie anatema.*[39]

Este de remarcat că de la început se precizează că Fecioara Maria este „Născătoare de Dumnezeu". În mare parte, celelalte unsprezece dovedesc de ce Maica Domnului merită acest titlu. Hristologia acestor „anatematisme" ale Sf. Chiril este foarte clară, precisă, termenii sunt bine definiţi, de aceea, în mare parte ideile sale vor fi reluate la Calcedon. Deşi titlul de Născătoare de Dumnezeu este o consecinţă a unirii ipostatice a firilor în Persoana Mântuitorului, Sf. Chiril plasează ideea de „*Theotocos*" în faţă, tocmai pentru a atrage de la bun început atenţia asupra gravelor greşeli ce le-ar fi adus hristologia nestoriană. Este demn de remarcat că între şcolile alexandrină şi antiohiană nu exista o deosebire fundamentală în privinţa ideilor expuse în „anatematisme". La aflarea hotărârii sinodului de la 430 Nestorie răspunde prin douăsprezece „contraanatematisme", în care-l acuza pe Chiril din nou de apolinarism şi îşi prezenta învăţătura sa ca fiind adevărată[40];

1. *Dacă cineva zice că acela care este Emanuel este Dumnezeu adevărat şi nu zice mai degrabă, că El este Dumnezeu cu noi; cu alte cuvinte, dacă cineva nu zice că El (Dumnezeu) a locuit într-o natură la fel cu cea a noastră, prin aceea că s-a unit cu natura noastră, pe care a luat-o din Fecioara Maria; dacă o numeşte pe aceasta mamă a lui Dumnezeu Cuvântul, în loc să o numească Mamă a celui care este Emanuel şi dacă cineva zice că însuşi Cuvântul lui Dumnezeu s-a schimbat în trupul pe care l-a luat, pentru arătarea dumnezeirii Sale, pentru ca şi la înfăţişare să se dovedească om* (Filip. 2, 7): *să fie anatema.*

7. *Dacă cineva zice că omul cel creat din Fecioara este Cel Unul Născut (al Tatălui), care s-a născut din pântecele Tatălui, mai înainte de luceafăr* (Ps. 109, 4), *şi dacă dimpotrivă nu mărturiseşte că El s-a făcut părtaş la numirea de Unul Născut al Tatălui, din cauza unirii cu acela care este în chip natural Unul Născut şi dacă cineva spune că Iisus este altcineva în afară de Emanuel: să fie anatema.*[41]

Este evidentă încercarea lui Nestorie de a-l dovedi apolinarist pe Chiril, prin cele douăsprezece contraanatematisme, din care mai sus am prezentat pe cele cu referire directă la Maica Domnului. Nestorie încearcă să arate că, dacă Dumnezeu s-a făcut trup atunci s-a schimbat dumnezeirea. Remarcă faptul că Maica Domnului nu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu, căci Dumnezeu este doar o gazdă temporară a Logosului. Prin jocul de cuvinte cu privire la Emanuel probabil a reuşit să-şi deruteze mai degrabă adepţii decât adversarii. De fapt deşi doctrina sa este destul de elaborată nu rezistă unei critici atente. Evitarea în mod special a expresiei: „Dumnezeu s-a întrupat", ca şi evidenţierea faptului că Emanuel nu este Dumnezeu, ci doar o persoană umană în care Logosul se arată ca om, ne duce gândul la erezii vechi, rezolvate deja în Biserică prin sinodul I ecumenic. Încercând să se ferească de întruparea Domnului, Nestorie cade în extrema opusă numindu-l pe Iisus un om „creat" din fecioara Maria, dar nu născut din Tatăl, ci doar în unire cu Cel Unul Născut al Tatălui. Această numire, dată omului Iisus, este doar meritorie, ea nu aparţine celui ce-o poartă, ci este doar împrumutată de la Logosul divin care este „mai înainte de luceafăr născut" şi nu se putea naşte a doua oară din fecioara. Confuzia generală în care a căzut atât Nestorie cât şi adepţii săi constă în faptul că întruparea nu reprezintă o schimbare în dumnezeire, ci doar „plinirea vremii" hotărâtă de Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor. Una este fiinţa dumnezeiască, neschimbabilă şi alta este întruparea şi toate celelalte ce ţin de aceasta, care sunt lucrări ale lui Dumnezeu.

În cadrul Sinodului de la Efes 431, Sf. Chiril este chemat pentru a da lămuriri cu privire la învăţătura sa, şi în special asupra celor 12 „anatematisme". Ne vom opri în cadrul acestora la cele câteva referiri directe cu privire la Maica Domnului.[42]

Făcând referiri directe la sinodul I ecumenic de la Niceea Sf. Chiril dovedește că este în perfect acord cu învățătura acestuia. *Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, s-a întrupat și s-a făcut om ...*[43]. Întruparea Domnului este argumentul de bază prin care Sf. Chiril își justifică întreaga învățătură. *Cuvântul cel Unul Născut al Tatălui, fiind Dumnezeu în ceea ce privește natura a luat asupra sământa lui Avraam după cum spune fericitul Pavel (Evr. 2, 14) și s-a făcut părtaș la fel ca și noi sângelui și trupului. El s-a născut trupește din Sf. Fecioară, fiind om ca și noi, nu alunecând din a mai fi Dumnezeu, nicidecum; ci fiind aceea ce era și rămânând în natura și mărirea dumnezeirii. Noi zicem că El a fost om, nu suferind vreo schimbare în ceea ce nu era și nici vreo modificare... (Iacob 1, 17).*[44] Era strict necesară această precizare deoarece Nestorie acuza că dumnezeirea, prin întrupare, s-a schimbat în esență. *De asemeni noi nu zicem că a avut loc vreun amestec, vreo revărsare, sau vreo confundare a ființei lui cu trupul, ci zicem că Cuvântul s-a unit cu trupul, care avea suflet rațional, iar aceasta s-a făcut mai presus de minte în chip tainic și numai cum El Însuși știe.*[45] Surprinde în această precizare termenii folosiți foarte atent, rămași în istoria dogmei întrupării. *Deci El a rămas Dumnezeu și prin asumarea trupului: și este un singur Fiu al lui Dumnezeu și Tatăl, Domnul nostru Iisus Hristos: același și mai înainte de tot veacul și timpul, întrucât este înțeles ca Cuvânt și caracter al ipostazei Lui (Evr. 1, 3), iar în timpurile din urmă făcându-se om în chip de iconomie pentru noi.*[46] Este un răspuns direct la acuzele de apolinarism sau a schimbării lui Dumnezeu în trup. Sf. Chiril era acuzat și de faptul că confundă pe Dumnezeu Logosul cel din veci născut cu Emanuel, cel născut din Fecioară. De aceea strădiunța sa încă de la început este de a dovedi că Dumnezeu, deși întrupat este Același dintotdeauna. ...*Nașterea trupească a Lui, care s-a făcut din Sfânta fecioară pentru mântuirea tuturor nu a însemnat nicidecum începutul ființei Lui... Emanuel este Dumnezeu cu adevărat și pentru aceasta și Sf. Fecioară este Născătoare de Dumnezeu.*[47] Este concluzia logică a celor prezentate mai sus.

Nașterea în trup nu înseamnă mutare sau schimbare, ci dimpotrivă, Logosul face propriu Lui trupul luat din Sfânta Fecioară, dar *este Unul și Același Fiu: Mai înainte de întrupare Cuvânt netrupesc, iar, după întrupare, Același în trup.*[48] Lupta cea mare câștigată de Sf. Chiril și de Biserică este felul în care sunt explicate diferențele dintre ființă și natură, persoană sau ipostaz și fire sau chip. *Astfel că după unirea cea nespusă, chiar dacă ai numi pe Emanuel Dumnezeu, prin aceasta noi înțelegem pe Cuvântul lui Dumnezeu-Tatăl, Care S-a întrupat și S-a făcut om și chiar dacă l-ai numi om, întru nimic mai puțin noi nu vom cunoaște, decât tot pe Acela, Care în chip de economie S-a coborât printre noi, luând asu-*

pră-Şi măsurile omenirii. În El s-a făcut pipăibil ceea ce este nepipăibil şi văzut ceea ce este nevăzut, întrucât trupul care s-a unit cu El, ... nu a fost străin de El... Şi după cum nu este îngăduit să împărţim pe omul care este la fel cu noi în două persoane, chiar dacă se înţelege că este alcătuit din suflet şi trup, căci este unul şi acelaşi om, tot aşa şi cu privire la Emanuel.[49]

Deşi bine argumentat şi cu multe referiri la Sf. Scriptură, la Sfinţii Părinţi, şi la dreapta judecată Sf. Chiril are de răspuns în faţa sinodului de la Efes la mai multe acuze. Andrei de Samosata,[50] prieten şi oarecum ucenic al lui Nestorie, comenta prima anatematismă a lui Chiril despre naştere şi întrupare, astfel: *Cine este acela care ar putea mărturisi astfel, că Cuvântul Cel din Dumnezeu-Tatăl, făcându-se trup S-a născut trupeşte? căci dacă (Maria) a născut trupeşte, atunci ea nu a mai născut ca fecioară. Şi cui vom mai atribui cuvintele: „Duhul Sfânt va veni peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri" (Lc. 1, 35); dacă, după el, Fecioara a născut trupeşte, ia nu dumnezeieşte?*[51] Este de menţionat faptul că Andrei de Samosta ca şi Nestorie, considerau că întruparea este o a doua naştere, prin care Dumnezeu îşi schimbă starea. Întruparea lui Dumnezeu presupune la Andrei de Samosata o naştere trupească, care ar fi stricat fecioria Maicii Domnului şi ar fi schimbat esenţa lui Dumnezeu. Pentru el faptul că „Cuvântul trup s-a făcut" nu înseamnă decât sălăşluirea Lui în trup, într-un trup care de fapt nu-i aparţine, afirmaţie care este greşită. De asemenea, greşită este şi afirmaţia că o singură persoană, Iisus Hristos, presupune amestecarea naturilor: dumnezeiască cu cea omenească.

Sf. Chiril răspunde lui Andrei că natura nu se amestecă: *cu alte cuvinte s-a unit cu un trup care avea suflet raţional şi s-a făcut om, rămânând şi mai departe Dumnezeu... unirea aceasta s-a făcut în chip neschimbat şi neamestecat, Dumnezeu Cuvântul rămânând ceea ce era şi mai înainte; cu toate că s-a făcut trup, El este nemodificat în ceea ce priveşte natura.*[52] Prin termenul neschimbat Sf. Chiril specifică felul întrupării, care nu a transformat firea dumnezeirii, iar prin termenul neamestecat specifică felul în care cele două firi şi-au păstrat identitatea în aceeaşi Persoană - Domnul Iisus Hristos. Justificându-se şi faţă de acuza de apolinarism ce-i era adusă Sf. Chiril spune: *Căci dacă zicem că S-a întrupat, nu înseamnă că s-a schimbat în natura trupului, ci că, dimpotrivă, trebuie să înţelegem că mai există şi altceva în afară de trup, care este unit cu el.*[53] Pentru Sf. Chiril felul întrupării, explicat mai sus, justifică pe deplin titlul de Născătoare de Dumnezeu pe care Sfinţii Părinţi îl acordau Maicii Domnului. *Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu pentru că ea a născut pe Fiul prin care s-au făcut toate şi Care S-a întrupat şi S-a făcut om.*[54] În ironie Nestorie acuza că, dacă Fecioara ar fi cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, atunci, ea a creat în sine, de la Duhul, pe Dumnezeu, ca şi cum Cuvântul lui Dumnezeu a avut începutul

existenței în femeie, ca și cum nu s-ar fi născut din veci din Tatăl. Chiril însă demonstrează că această idee este o acuză fără temei în scrierile sale căci *Dumnezeu și Tatăl este cel ce a născut dumnezeiește pe Fiul, Care este Dumnezeu. Fiindcă ceea ce este născut din trup, trup este, Fecioara ca una care a fost trup a născut trupește. Dacă zicem „trupește" aceasta nu înseamnă că noi înlăturăm nașterea care s-a făcut într-un chip cu totul extraordinar și nici nu tăgăduim lucrarea Sfântului Duh, prin care s-a format în pântecele ei Cel ce S-a născut, ci învățăm că după cum Dumnezeu naște în chip dumnezeiesc, adică vrednic de Dumnezeu după natura Sa proprie, așa și omul naște omenește, adică trupul naște trupește. Cuvântul fiind prin natură Dumnezeu, cu toate că S-a făcut trup, El a ieșit la iveală în chip dumnezeiesc, adică așa cum se cuvine celui ce este cu adevărat Dumnezeu. Căci numai El singur a avut ca mamă pe ceea ce nu știa de nuntă și a păstrat fecioară pe cea care L-a născut trupește.*[55] Aici ajuns cu explicația Sf. Chiril adaugă: *Mă mir că îndărătnicindu-se a nu numi pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu, ei* (este vorba de Nestorie și susținătorii lui) *zic totuși că ea L-a născut dumnezeiește. Un om comun se naște oare dumnezeiește?* Darurile magilor sunt pentru Hristos, căci El este *Dumnezeu și Om laolaltă.*[56] Cu multă abilitate Sf. Chiril amintește în argumentarea sa de Sfinți părinți susținători ai învățăturii sale: *Astfel Petre Mucenicul, Episcopul Alexandriei zice: „De unde și Evanghelistul adeverește aceasta spunând: „Cuvântul S-a făcut Trup și S-a sălășluit între noi" (In. 1, 14), negreșit că aceasta s-a petrecut după ce îngerul a salutat pe Fecioara zicând: „Bucură-te cea plină de dar, Domnul este cu tine" (Lc. 1, 28). Cuvintele lui Gavriil: „Domnul este cu tine", trebuie luate în înțelesul de „Dumnezeu Cuvântul este cu tine", fiindcă ele Îl arată pe Acesta născându-Se în pântecele ei și făcându-Se trup, după cum este scris: „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; de aceea și Sfântul Care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema". (Lc. 1, 35).*[57] Sf. Chiril îl citează ca susținător al învățăturii sale și pe Atanasie al Alexandriei care pomenește de Sf. Fecioară ca fiind cu adevărat Maica lui Dumnezeu, iar Amfilohie, episcopul Iconului zice: *„Dacă Acela nu s-ar fi născut trupește, tu nu te-ai fi născut duhovnicește. Dacă Acela nu ar fi suportat chipul de serv, tu n-ai fi câștigat mărirea înfierii". Aici „trupește" nu înseamnă altceva decât „după trup", după cum „dumnezeiește" nu înseamnă altceva decât „după dumnezeire".*[58]

Teodoret al Cirului, susținător al lui Nestorie, atacă la rându-i anatematismele lui Chiril, tot în cadrul sinodului III ecumenic. El încearcă să dovedească imposibilitatea întrupării pe baza neschimbabilității lui Dumnezeu. *Deci dacă Dumnezeu este neschimbat și nemodificat El este în afară de schimbare și de transformare; iar dacă ceea ce este neschim-*

bat este cu neputinţă să se schimbe, Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup schimbându-se, ci după cuvântul Evangheliilor a luat trup şi S-a sălăşluit între noi (In. 1, 14).[59] După Teodoret al Cirului Cuvântul nu S-a făcut trup, ci a luat asupră-Şi trup viu şi raţional, cu care a fost de la început în pântecele Fecioarei: *Numim pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu, nu din cauză că ea a născut pe Dumnezeu cu natura, ci din cauză că ea a născut un om unit cu Dumnezeu.*[60] Deşi este apreciabil pasul pe care îl face Teodoret cu privinţă la recunoaşterea Fecioarei ca Născătoare de Dumnezeu, este demn de observat faptul că această denumire este forţată, oarecum onorifică, nicidecum o deducţie logică aşa cum apare la Sf. Chiril. Mai mult decât atât Teodoret spune mai departe: *Dacă Cel format în pântecele Fecioarei, nu ar fi fost om, ci Dumnezeu..., atunci Dumnezeu Cuvântul ar fi Creatura Duhului, căci Gavriil zice că „Cel ce S-a născut din ea este de la Duhul Sfânt" (Mt. 1, 20).*[61] Ajuns la acest punct Teodoret reia problema întrupării în sens nestorian, căci după cum a încercat să dovedească până acum mergând, în mod fals pe linia lui Chiril se ajunge la afirmaţii deosebit de grave despre dumnezeire. În fapt Teodoret, urmând linia nestoriană se străduieşte să dovedească despre întrupare următorul lucru: anume că, Duhul Sfânt nu a dat chip în pântecele Fecioarei Cuvântului lui Dumnezeu, ci robului, care se uneşte cu Logosul. Titlul de Născătoare de Dumnezeu devine meritoriu pentru unirea celui creat în pântecele Fecioarei cu Logosul dumnezeiesc. Dacă analizăm cu atenţie această afirmaţie ea este special ambiguă pentru că este plasată undeva la mijloc între învăţătura lui Chiril şi cea eretică. Cu mintea sa destul de luminată Teodoret, deşi eretic, numeşte meritoriu pe Sf. Fecioară Născătoare de Dumnezeu, ştiind că această denumire este în toată Sf. Tradiţie. Din păcate nu reuşeşte să lămurească pe deplin felul în care s-a făcut unirea - meritorie - dintre Logos şi aşa-zisul „rob" în care Dumnezeu se arată. Încearcă totuşi în finalul expunerii acestei probleme să aducă câteva argumente teoriei sale: *Pentru aceasta şi pruncul născut se numeşte Emanuel: nici Dumnezeu despărţit de natură omenească şi nici om gol de dumnezeire. Căci Emanuel după cuvântul Evangheliilor se tălmăceşte cu noi este Dumnezeu. Iar „Dumnezeu cu noi", arată tot atât de bine pe cel luat dintre noi pentru noi, cât şi pe Dumnezeu Cuvântul pe care l-a luat, vestind pe Fecioara Născătoare de Dumnezeu, din cauza unirii chipului lui Dumnezeu cu chipul servului cel purtat în pântece. Căci Dumnezeu Cuvântul nu s-a schimbat în trup, ci chipul lui Dumnezeu a luat asupra-şi chipul servului.*[62] Deşi mai aproape de dreapta învăţătură,[63] Teodoret nu reuşeşte să evite o greşeală fundamentală a nestorianismului: Dacă Logosul este laolaltă cu robul, atunci cum mai rămâne un singur Hristos?[64] iar dacă chipul lui Dumnezeu ia asupra-şi chipul robului, când şi cum se petrece acest lucru, de vreme ce Sf. Fecioară ia în pântece doar o „închipuire"?

În răspunsul pe care Sf. Chiril îl dă la acest sinod împotriva lui Teodoret, ţine să precizeze de la bun început faptul că acesta numeşte pe Sf. Fecioară Născătoare de Dumnezeu, doar pentru a deruta auditoriul, căci în realitate învăţătura lui *„nici nu este dreaptă şi nici nu se găseşte în lumea spuselor noastre, ci dimpotrivă, ea caută să lupte cu neruşinare împotriva sfintelor Scripturi".*[65] El subliniază faptul că întruparea s-a făcut cu adevărat prin adunarea celor două ipostaze laolaltă. Se poate observa cum Chiril reuşeşte să-şi precizeze tot mai clar învăţătura. Unirea cu Logosul se petrece la nivelul sufletului raţional al naturii umane a lui Hristos. *Deci când zicem că Cuvântul S-a făcut trup, noi nu afirmăm că a avut loc vreo confundare, vreun amestec, vreo schimbare, sau vreo modificare, ci dimpotrivă, El S-a unit în ch'p nespus şi tainic, cu un trup cu suflet inteligent.*[66] Sf. Chiril subliniază şi faptul că firile nu se amestecă în Persoana Mântuitorului, ci îşi păstrează fiecare identitatea de la întrupare, la naştere şi mai departe în Iisus Hristos. *Ceea ce se zice că se uneşte nu se zice că se confundă, ci, dimpotrivă se găseşte luat în altceva. Noi afirmăm deci că Cuvântul cel din Dumnezeu-Tatăl, găsindu-se în luarea asupră-şi a trupului sfânt şi însufleţit, unit cu adevărat în chip neamestecat, a ieşit om din pântecele ei, şi că şi aşa El a rămas mai departe Dumnezeu adevărat. Din cauza aceasta şi Sf. Fecioară este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu.*[67]

Mai mult decât atât Sf. Chiril precizează cu exactitate faptul că Iisus Hristos nu-şi are începutul în trup, ci Dumnezeu cel veşnic, Logosul divin se uneşte cu trupul în aceeaşi persoană iau ipostaz, numind început al vieţii trupeşti unirea cu trupul - petrecută în pântecele feciorese - iar nu început al lui Dumnezeu. Sf. Fecioară poate fi numită Născătoare de Dumnezeu, decât acceptând *că Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup, adică om. Căci Sfânta Fecioară nu a născut dumnezeirea goală.*[68] Sf. Chiril îşi argumentează expunerea şi pe baza faptului că nu există natură fără ipostază, de aici necesitatea unei uniri depline pentru a forma o singură persoană. *Deci, noi nu zicem nici că ch'pul lui Dumnezeu şi al omului s-au unit fără ipostaze şi nici nu hotărâm că un om comun, cinstit numai cu egalitatea meritelor a fost unit în chip relativ cu Cuvântul, ci, după cum am zis, însuşi Fiul lui Dumnezeu cel Unul Născut... a devenit om, rămânând şi Dumnezeu.*[69] Toate acestea, specifică Sf. Chiril, s-au petrecut absolut fără amestecarea firilor; şi ajuns aici critică vehement pe antecesorul său la vorbire (Teodoret) care vorbise despre neajunsurile pe care le aduce amestecarea celor două firi: *Dar aprigul în cuvinte şi întunecatul în teorii,*[70] *găseşte că, cuvântul acesta înseamnă amestec, îndrăznind să zică şi să arate neajunsurile care decurg d'n amestecarea naturilor, ca şi cum noi nu le-am cunoaşte. Probabil că face toate acestea nu-*

mai ca să se laude și să se arate a fi un bun vorbitor... luând închipuirea[71] *lui ca un lucru adevărat, ca să se pară că este cineva, înaintea celor care nu știu să deosebească . . .*[72].

În data de 22 iunie 431 Chiril a caterisit la sinodul de la Efes, pe Nestorie și adepții acestu'a, proclamând pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, dar după patru zile episcopii orientali în frunte cu Ioan de Antiohia, venind la discuții, au caterisit și excomunicat pe Chiril, și i-au condamnat doctrina. Împăratul rău impresionat de discuțiile ce păreau fără sfârșit a caterisit și pe Nestorie și pe Chiril și i-a aruncat în temniță. În cele din urmă însă, Chiril se întoarce la Alexandria în triumf, ca un nou Atanasie, iar Nestorie se retrage într-o mânăstire din Antiohia. La 433, prin *Simbolul de unire,* pacea se reașterne între cele două centre bisericești, Ioan al Antiohiei recunoaște condamnarea lui Nestorie, iar Chiril a semnat profesiunea comună de credință. Simbolul de credință al celui de-al treilea sinod ecumenic se pare că a fost redactat chiar de către Teodoret al Cirului, care recunoștea acum maternitatea divină a Sfintei Fecioare.[73]

Victoria lui Chiril a fost deplină. A reușit, cum se și cuvenea, să impună formula *Theotocos,* precum a dat și explicații asupra felului cum cele două firi, dumnezeiască și omenească se unesc în persoana divino-umană a lui Iisus Hristos fără să se amestece și fără să se schimbe: neschimbate și neamestecate; formulă preluată în parte și de sinodul de la Calcedon. Teologia chiriliană despre Maica Domnului a dat creștinismului și Bisericii o forță și un prestigiu nemuritor. Cristalizându-și învățătura, Biserica și-o impune în toată lumea creștină, iar, după anul 433, odată cu recunoașterea oficială a sinodului de la Efes, se încheie în istoria creștină, capitolul „controverselor mariologice".

Pr. drd. MIHAI CORNELIU MILITARU

NOTE EXPLICATIVE

1 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Și Cuvântul Trup S-a făcut,* Timișoara, 1987, p. 380.

2 Sf. Ignatie Teoforul, *Scrisoare către Smirneni,* în *Scrierile Părinților Apostolici,* col. (P. S. B.), vol. I, Trad. D. Fecioru, București, 1979, p. 182, 183.

3 Idem, *Scrisoare către tralieni,* p. 172.

4 Idem, *Scrisoare către smirneni,* cap. VII, p. 184.

5 Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni,* în (P. S.B.), vol. I, cap. VII, p. 211.

6 Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către efeseni*, în (P. S. B.), vol. I, cap. XVIII, p. 163.

7 *Ibidem*, cap. VII, p. 159-160.

8 *Ibidem*, cap. 19, p. 163.

9 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Op. cit.*, p. 382.

10 *Ibidem*, p. 382-383.

11 Tertulian, *De carne Christi*, cap. IV, 32, și III, 22, în *P. L.* tom 2, col. 803-805.

12 *Ibidem*, III, 21, col. 803.

13 *Ibidem*, III, 4, col. 803.

14 *Ibidem* XXI, 21, col. 832-834.

15 Ibidem, IX, col. 817.

16 Sf. Ignatie Teoforul, *Op. cit.*, 7, 2, p. 159-160.

17 Argument împotriva gnosticilor care spuneau că Iisus este o persoană umană fără calități deosebite, un receptacol al dumnezeirii.

18 Sf. Irineu, *Contra Haereses*, Liber III, cap. 21, în *P.G.* tom. 7, col. 946-955.

19 *Ibidem*, liber III, cap. 22, 1, col. 955-956.

20 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Op. cit.*, p. 399.

21 *Ibidem*, p. 400.

22 Jaroslav Pelikan, *Mary through the centuries*, Yale University, 1996, p. 56.

23 De la *dio prosopa* — două persoane, două fețe.

24 Hefele, *Histoire de Conciles*, Paris, 1908, vol. II, p. 239.

25 Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, *Anatematismele Sf. Chiril al Alexandriei*, Buc. 1937, p. 4.

26 *Ibidem*, p. 4.

27 *Ibidem*, p. 5—6.

28 Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, *Op. cit.*, p. 4-5.

29 Dictionaire de Theologie Catholique, vol. 28, col. 2478.

30 Ibidem, col. 2479.

31 În finalul acestei scrisori sunt cuprinse „Anatematismele" Sf. Chiril al Ierusalimului.

32 Jaroslav Pelikan, *Op. cit.*, p. 58.

33 Nu total justificat în prima parte a acestei lucrări, titlul de „controverse" se justifică deplin în această a doua parte, prin lupta la vârf dintre școala alexandrină reprezentată de Sf. Chiril și cea antiohiană reprezentată de Nestorie.

34 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, p. 338.

35 *Ibidem*, p. 339.

36 John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, Trad. Pr. Prof. Nicolae Buga, Buc., 1997, p. 15.

37 La 11 august 430, papa Celestin a trimis scrisoare - redactată de către Sf. Ioan Casian, călugăr originar d'n Dobrogea - lui Nestorie, lui Chiril, clericilor şi laicilor de la Constantinopol şi lui Ioan al Antiohiei, în care face cunoscută hotărârea sinodului de la Roma, iar pe Ch ril îl însărcinează cu supravegherea lui Nestorie, care dacă în zece zile de la primirea scrisorii respective nu se lepăda de învăţătura greşită era declarat „ab universalis Ecclesiae catholicae communione dejectum".

38 Sfântului Chiril al Alexandriei, *Anatematismele*, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, Bucureşti, 1937, p. 9-10.

39 *Ibidem*, p. 10-13.

40 *Ibidem*, p. 20.

41 Nestorie, *Contraanatematismele*, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, Bucureşti, 1937, p. 33-35.

42 Parţial am atins şi problemele hristologice pe care le-am considerat în directă legătură cu lucrarea de faţă.

43 Sf. Chiril al Alexandrie', Lămurirea celor 12 anatematisme, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, Bucureşti, 1937, p. 38.

44 *Ibidem*, p. 38.

45 *Ibidem*, p. 38.

46 *Ibidem*, p. 38.

47 *Ibidem*, p. 39.

48 *Ibidem*, p. 39.

49 *Ibidem*, p. 40.

50 Este de menţionat faptul că atât Andrei de Samosata, cât şi Teodoret al Cirului, apărători la acest sinod ai nestorianismului, apreciaseră ca eretice cele 12 contraanatematisme emise de Nestorie.

51 Andrei al Samosatei, *Combaterea anatematismelor Sf. Chiril al Alexandriei*, trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, Buc., 1937, p. 47.

52 Sf. Chiril al Alexandriei, *Răspuns la combaterea celor 12 anatematisme de către Andrei al Samosatei*, Trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, Bucureşti, 1937, p. 57.

53 *Ibidem*, p. 57.

54 *Ibidem*, p. 57.

55 *Ibidem*, p. 58.

56 *Ibidem*, p. 58.

57 *Ibidem*, p. 59.

58 *Ibidem*, p. 59-60.

59 Teodoret al Cirulu', *Combaterea anatematismelor Sf. Chiril al Alexandriei*, Trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, Bucureşti, 1937, p. 80.

60 *Ibidem*, p. 80.

61 *Ibidem*, p. 80-81.

62 *Ibidem*, p. 81.

63 Teodoret al Cirului o numeşte pe Sf. Fecioară Născătoare de Dumnezeu, lucru evitat cu stricteţe, atât de Nestorie, cât şi de Pavel de Samosata.

64 Sf. Chiril al Alexandriei, *Răspunsul la combaterea celor 12 anatematisme de către fericitul Teodoret al Cirului*, Trad. de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, București, 1937, p. 94.

65 *Ibidem*, p. 92.

66 *Ibidem*, p. 92-93.

67 *Ibidem*, p. 93.

68 *Ibidem*, p. 93.

69 *Ibidem*, p. 94.

70 Limbajul uneori foarte dur, destul de des întâlnit în cadrul acestor controverse, ține de temperamentul lui Chiril - temperament cunoscut încă înaintea acestui sinod.

71 Este vorba despre afirmația lui Teodoret care spusese că „un trup de rob"... „s-a închipuit" în Fecioara, cu simțul său fin și ironic Sf. Chiril preia acest termen și-l plasează în închipuirea lui Teodoret.

72 Sf. Chiril al Alexandriei, *Op. cit.*, p. 94.

73 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Op. cit.*, p. 289.

TIPARUL
TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU